

# HEGEMONIA E EMPIRIA HISTÓRICA

**Editora Brazil Publishing**

**Conselho Editorial Internacional**

**Presidente:**

Rodrigo Horochovski (UFPR - Brasil)

**Membros do Conselho:**

Anita Leocadia Prestes (Instituto Luiz Carlos Prestes - Brasil)

Claudia Maria Elisa Romero Vivas (Universidad Del Norte - Colômbia)

José Antonio González Lavaut (Universidad de La Habana - Cuba)

Ingo Wolfgang Sarlet (PUCRS - Brasil)

Milton Luiz Horn Vieira (UFSC - Brasil)

Marília Murata (UFPR - Brasil)

Hsin-Ying Li (National Taiwan University - China)

Ruben Sílvio Varela Santos Martins (Universidade de Évora - Portugal)

Fabiana Queiroz (UFLA - Brasil)



© Editora Brazil Publishing  
Presidente Executiva: Sandra Heck

Rua Padre Germano Mayer, 407  
Cristo Rei – Curitiba PR – 80050-270

+55 (41) 3022-6005

[www.aeditora.com.br](http://www.aeditora.com.br)

**DAGMAR MANIERI  
ANA PAULA DE JESUS**

# **HEGEMONIA E EMPIRIA HISTÓRICA**



BRAZIL PUBLISHING

## Comitê Científico da área Ciências Humanas

**Presidente:** Professor Doutor Fabrício R. L. Tomio (UFPR – Sociologia)  
Professor Doutor Nilo Ribeiro Júnior (FAJE – Filosofia)  
Professor Doutor Renee Volpato Viaro (PUC – Psicologia)  
Professor Doutor Daniel Delgado Queissada (UniAGES – Serviço Social)  
Professor Doutor Jorge Luiz Bezerra Nóvoa (UFBA – Sociologia)  
Professora Doutora Marlene Tamanini (UFPR – Sociologia)  
Professora Doutora Luciana Ferreira (UFPR – Geografia)  
Professora Doutora Marlucy Alves Paraíso (UFMG – Educação)  
Professor Doutor Cezar Honorato (UFF – História)  
Professor Doutor Clóvis Ecco (PUC-GO – Ciências da Religião)  
Professor Doutor Fauston Negreiros (UFPI – Psicologia)  
Professor Doutor Luiz Antônio Bogo Chies (UCPel – Sociologia)  
Professor Doutor Mario Jorge da Motta Bastos (UFF – História)  
Professor Doutor Israel Kujawa (PPGP da IMED – Psicologia)  
Professora Doutora Maria Paula Prates Machado (UFCSPA- Antropologia Social)

Editor Chefe: Sandra Heck  
Capa, Diagramação e Projeto Gráfico: Brenner Silva  
Revisão de Texto: O autor  
Revisão Editorial: Editora Brazil Publishing  
DOI: 10.31012/978-65-5016-078-4



### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP) BIBLIOTECÁRIA: MARIA ISABEL SCHIAVON KINAZS, CRB9 / 626

---

Manieri, Dagmar  
M278h Hegemonia e empiria histórica / Dagmar Manieri, Ana Paula de Jesus - 1.ed. – Curitiba: Brazil Publishing, 2019.  
158p.; 23cm

ISBN 978-65-5016-077-7

1. Atenas antiga. 2. Roma antiga. 3. Aristocracia. 4. Democracia. 5. Hegemonia. I. Título.

CDD 930 (22.ed)  
CDU 931

---

Curitiba / Brasil  
2019

# ABSTRACT

The objective of this work is a study of the application of the concept of hegemony in historical research. This implies an abandonment of the traditional historical narrative and a foundation of the writing according to a mediating concept. In this last form of writing, history receives a critical reading, according to the logic of the mediating concept. In our example, hegemony implies a form of domination that does not occur exclusively in the political order. This explains, in part, the intentionality of historical agents in their multiple forms of domination.



# PALAVRAS-CHAVE

Cap. 1 (aristocracia; democracia; Atenas antiga; luta hegemônica; kratos)

Cap. 2 (isonomia; plebeus; aristocracia; hegemonia; greve)

Cap. 3 (cesarismo; Assembleia da plebe; Júlio César; república; princeps)

Cap. 4 (nobiles; ideologia; Igreja Católica; arché; salvação)

Cap. 5 (sans-culottes; Revolução Francesa; democracia direta; sociétés populaires; jacobinos)

Cap. 6 (Revolução Francesa; Hannah Arendt; Karl Marx; Estado; revolução americana)

Cap. 7 (poder hegemônico; burguesia; Ernesto Laclau; articulação; democracia)





# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – ARISTOCRACIA E DEMOCRACIA: A LUTA HEGEMÔNICA NA ATENAS ANTIGA.....</b>	<b>19</b>
<b>CAPÍTULO 2 – HISTÓRIA ANTIGA PROBLEMATIZADA: CONCEITOS E EMPIRIA HISTÓRICA.....</b>	<b>33</b>
Grécia antiga e processo de secularização .....	34
Os plebeus romanos: questões em torno da hegemonia.....	40
<b>CAPÍTULO 3 – CESARISMO E CRISE DE HEGEMONIA NA ROMA ANTIGA.....</b>	<b>47</b>
O jogo político no fim da República.....	53
Paul Veyne: sobre a hegemonia na Roma antiga.....	57
Uma reflexão sobre o cesarismo .....	63
<b>CAPÍTULO 4 – PROBLEMAS DE HEGEMONIA NA IDADE MÉDIA .....</b>	<b>73</b>
A nobreza medieval .....	75
A <i>arché</i> do modelo cristão .....	82
<b>CAPÍTULO 5 – O RADICALISMO DOS <i>SANS-CULOTTES</i> .....</b>	<b>91</b>
Rousseu: entre jacobinos e <i>sans-culottes</i> .....	95
A democracia direta dos <i>sans-culottes</i> .....	103
<b>CAPÍTULO 6 – VISÕES SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA: HANNAH ARENDT E KARL MARX.....</b>	<b>111</b>
Arendt e os homens da Revolução Francesa.....	112
Marx e o significado de 1789.....	117
<b>CAPÍTULO 7 – O PODER HEGEMÔNICO: KARL MARX E ERNESTO LACLAU .....</b>	<b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>147</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO.....</b>	<b>157</b>
<b>SOBRE OS AUTORES .....</b>	<b>159</b>



# INTRODUÇÃO

Estudar a história empírica (os eventos que marcaram uma época), através do conceito de hegemonia é de vital importância. Nesta forma de abordar a história, quebra-se uma forma narrativa presente em muitos historiadores. Tal modelo historiográfico tem sido objeto de crítica. Desde o surgimento da noção de estrutura (com a repercussão na produção de Fernand Braudel) até a concepção de discurso como uma produção social em Michel Foucault e Michel de Certeau. Em *A escrita da história*, este último comenta que “o que nós chamamos inicialmente história não é senão um relato”.<sup>1</sup> Em *A arqueologia do saber*, Foucault enfatiza que uma determinada prática social faz parte das “condições de emergência” do sentido e forma do discurso.<sup>2</sup> O que Foucault denomina de “arqueologia” é uma forma de pesquisa que descobre um campo de produção: “[...] o domínio das instituições, dos processos econômicos, das relações sociais nas quais pode articular-se uma formação discursiva; [...]”.<sup>3</sup> Verificar que o objetivo desses autores é o estudo das condições de produção do discurso; Certeau comenta que “o real que se inscreve no discurso historiográfico provém das determinações de um lugar. Dependência com relação a um poder estabelecido em outra parte, [...]”.<sup>4</sup> Diante desta concepção, pode-se conceber a narrativa histórica como uma forma de discurso. Assim, diante desta incisiva objeção dos novos estudos sobre o discurso, como reagem os historiadores? Um bom exemplo desta reação pode ser encontrado em Peter Burke no texto “A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa”.<sup>5</sup>

O que se percebe nesta reação de Peter Burke é que a própria constituição da história como matriz disciplinar está intimamente relacionada à narrativa. O que Burke enfatiza é que a escrita da história não pode ser mais a mesma da fase anterior ao advento da noção de estrutura. Por isso há os “historiadores estruturais” e o “historiador narrativo”. Há,

---

1 CERTEAU, 2017, p. 307.

2 FOUCAULT, 1987, p. 187.

3 Ibid., p. 189.

4 CERTEAU, 2017, p. XXIII.

5 In: Burke, 1992, p. 327-348.

aqui, um retorno ao debate promovido no âmbito da Escola dos *Annales* entre estrutura e conjuntura, na divisão entre “narradores” (de acontecimentos) e analistas (de estruturas). A proposta de Burke indica que a história deve apreender algumas técnicas da arte; em seu entender são técnicas cinemáticas (literárias, na verdade) como “visões retrospectivas, cortes e a alternância entre cena e história [...]”.<sup>6</sup> São micronarrativas (que Burke afirma ser um método “vindo para ficar”) que não menosprezam as “restrições” e as “possibilidades” de seu campo (micro). Então, de certo modo, essa forma de narrativa histórica é adaptada à noção de estrutura. O que na sociologia se denomina de “restrições” é a coação estrutural. É nesse sentido que a narrativa histórica adquiriu uma maturidade; ela perdeu a inocência (ou a aparência indispensável a uma posição narrativa) de fazer crer em um espaço de saber acima dos “acontecimentos”. A tarefa do historiador é “revelar o relacionamento entre os acontecimentos e as estruturas e apresentar pontos de vista múltiplos”.<sup>7</sup>

É nesse sentido que o conceito de hegemonia pode ser compartilhado com outra forma de narrativa, bem ao estilo da proposta de Peter Burke. A grande gênese do conceito de hegemonia localiza-se no marxismo. Na era do marxismo clássico, os pensadores revolucionários, desde Karl Marx, apresentam-nos um problema concreto: como realizar a revolução da sociedade burguesa? Uma única classe social, o operariado, seria capaz de efetuar tamanha virada histórica, ou melhor, uma virada no sentido de promover o advento de uma nova sociedade na qual não haja mais uma dominação de classe? Assim, o problema inicial da hegemonia no marxismo reside na aliança entre as classes ou grupos sociais subjugados. Além disso, o conceito de hegemonia nos conduz até ao problema da práxis, assim como também à questão da consciência política possível. Se observarmos *Que fazer?* de Vladimir Lênin, nota-se que a referida obra tem como tema principal a formação da contra-hegemonia em relação à dominação na sociedade russa (que na época ainda era, insuficientemente, capitalista). Lênin se pergunta: como realizar a aliança com outras classes sem perverter a consciência socialista? É uma questão fundamental na

---

6 Ibid., p. 348.

7 Idem.

qual se nota os dois termos empregados por Lênin: aliança e consciência. Para os marxistas, trata-se de participar dos movimentos sociais e políticos (com outras classes ou grupos aliados) sem perder os “princípios”. Daí a famosa afirmação do líder bolchevista: “Sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário”.<sup>8</sup>

Para Lênin, principalmente, os princípios socialistas devem estar concentrados no núcleo do partido. Lênin comenta em “difundir com zelo” esses princípios perante a classe operária. Trata-se de um trabalho de hegemonia, para impedir o surgimento do “elemento espontâneo” na prática da classe operária. Nas palavras de Lênin, ao se levar em consideração a vida do operário, a verdadeira consciência revolucionária deveria provir de fora. Uma das grandes capacidades de Lênin era a intuição da historicidade do poder hegemônico. E o que isto significa? Implica que a visão sobre a história corresponde a uma análise das relações de hegemonia “viva”; a teoria não deve estar reclusa ao mundo intelectual, mas servir de auxílio à tomada de decisões. Um pouco semelhante ao conceito de *phronesis* em Aristóteles. Lênin conclamava aos revolucionários a necessidade da experiência (revolucionária). Essa forma de experiência poderia, de fato, realizar uma boa práxis segundo as “exigências do momento”: era uma forma de “preparação prática”. Maquiavel também aconselhava a apreender da história as lições práticas. Mas Lênin parece ser mais experimental: “A experiência revolucionária e a habilidade de organização são coisas que se adquirem. É preciso apenas desenvolver em nós mesmos as qualidades necessárias!”.<sup>9</sup>

Adolfo Vázquez denomina esta prática de “práxis histórica”. Se antes os homens faziam a história sem consciência desta forma de “construção”, agora a realizam com conhecimento de sua estrutura. Com base neste conhecimento, orientam-se e aceleram o desenvolvimento social.<sup>10</sup> Mas na medida em que Vázquez denomina de “homem socialista” este ser humano com consciência histórica, em *Que fazer?* ainda estamos em uma fase preliminar. Nesta fase anterior à Revolução Russa de 1917, Lênin

8 LÊNIN, 1978a, p. 18.

9 Ibid., p. 26.

10 CF. VÁZQUEZ, 1977, p. 368.

concebia com preocupação a influência da ideologia burguesa sobre os operários. Deixar o operariado ao sabor da história (expresso no termo “espontâneo”) era subordinar o operariado à ideologia burguesa. Notar, neste caso, como Lênin reflete os acontecimentos históricos com um pensar fundamentado na noção de hegemonia. Ele deixa claro: espontaneidade é inconsciência. A gênese da consciência política nos remete à educação política. No contexto histórico russo de *Que fazer?* as camadas liberais (da jovem burguesia) e revolucionárias sentiam a opressão do velho estamento do poder czarista. Lênin propõe uma “ampla campanha política de denúncia da autocracia”.<sup>11</sup> A tarefa a ser realizada se resumia na interpelação diante dos outros setores sociais, tendo em vista a opressão na sociedade russa.

Em Lênin, a questão da hegemonia, neste sentido, corresponde a uma consciência da situação social. É uma percepção do elemento político em todos os aspectos da vida social. Lênin enfatiza que compreender a sociedade (onde se vive) é “aproveitar os fatos e os acontecimentos políticos concretos e de grande atualidade, para observar cada uma das outras classes sociais em todas as manifestações de sua vida intelectual, moral e política; [...]”.<sup>12</sup> Não se fechar na exclusividade de classe, muito menos absorver a ideologia da classe burguesa. A classe operária deve conhecer as “relações recíprocas de todas as classes da sociedade contemporânea, [...]”.<sup>13</sup>

Segundo Lênin, o pensar fundamentado na hegemonia implica em uma tomada de consciência política. Quando o líder bolchevique denuncia os estreitos limites da “sopinha” da política econômica, isto quer dizer que os revolucionários (“representantes” da classe operária) devem “saber tudo o que os outros sabem, [...] conhecer em detalhe todos os aspectos da vida política e participar ativamente de cada acontecimento político”.<sup>14</sup> Assim, o efeito do poder hegemônico é uma espécie de capacidade de despolitização nos agentes sociais. Aqui, já podemos lançar uma hipótese, no sentido do poder hegemônico, ao subdividi-lo em três formas: histórica, política e cultural.

---

11 LÊNIN, 1978a, p. 46.

12 Ibid., p. 55.

13 Idem.

14 Ibid., p. 58.

O poder hegemônico histórico implica em um fenômeno de ordem estrutural que atinge a tradição, a cultura política. Pode-se afirmar que na história ocidental só duas classes sociais conseguiram tal forma de poder: a aristocracia e a burguesia. Já a hegemonia política é de ordem conjuntural; por isso mesmo carece de estabilidade de longa duração. Finalizando, o poder hegemônico cultural é da ordem da estrutura, como o poder (hegemônico) histórico. Por isso o poder hegemônico político para atingir certa estabilidade, necessita do trabalho conjunto dos poderes (hegemônicos) histórico e cultural.

O que Lênin deixa claro em *Que fazer?* é um entendimento da hegemonia como uma forma de direção. O poder hegemônico sempre visa o adversário, ou seja, objetiva arrefecer a contra-hegemonia. Neste caso, estamos em torno de uma disputa por “consciência política”, sendo que o poder hegemônico visa fixar os grupos sociais em limites “demasiado estreitos”. Em *Revolução e contrarrevolução*, Leon Trotsky assinala a necessidade (aqui, em um contexto alemão) do proletariado “arrastar as massas oprimidas da pequena burguesia” para sua direção.<sup>15</sup> Trotsky denomina tal prática de uma “política autônoma”. Nesse sentido, Trotsky pensa: quem possui condições de dirigir a pequena burguesia? Isso porque “a pequena burguesia é incapaz de uma política independente [...]”.<sup>16</sup> A classe social que conquistar a direção da pequena burguesia assumirá o poder hegemônico (político). Para Trotsky, na Alemanha (aqui, estamos na década de 1930) os partidos burgueses (debilitados) cedem espaço a “um partido especial [fascista], cujo objetivo é trazer a pequena burguesia a um ponto candente e a dirigir o seu ódio e o seu desespero contra o proletariado”.<sup>17</sup> Os grupos fascistas foram mais eficientes na interpelação ante a pequena burguesia. Assim como os jacobinos na França, os fascistas removeram os obstáculos à burguesia: os jacobinos eliminaram os restos do feudalismo; os fascistas oprimiram o operariado.

A direção é uma questão de competência organizacional. Isso implica em conhecer as carências dos grupos subalternos e posicionar-

15 TROTSKY, 1968, p. 293.

16 Ibid., p. 292.

17 Idem.

-se como elemento ativo ante esses grupos de carência. Lênin subdivide este trabalho de contra-hegemonia: propaganda, agitação, organização e trabalho teórico. É a boa práxis que engendra a “força política”. Em certo momento de *Que fazer?* Lênin se refere à “ligação orgânica”. O partido (revolucionário) deve engendrar esta forma de relação com a “luta proletária”. Parece ser algo vivo, um tanto enérgico. Nas palavras do líder bolchevique é necessário “despertar”, “sacudir”, “estimular”.<sup>18</sup> Em *Duas táticas da social-democracia na revolução democrática*, Lênin afirma que “o republicanismo é um método de atordoamento”.<sup>19</sup> A energia revolucionária só tomará corpo quando o povo (que para Lênin, representa o operariado e o campesinato) não se deixar levar pelo parlamentarismo republicano.

Percebe-se, desse modo, que o conceito de hegemonia no marxismo (da fase leninista) é uma forma de tática (inteligente) para se gerar uma prática revolucionária - diante do jogo de relações de classes. Antônio Gramsci, por seu lado, conduz o conceito de hegemonia para a esfera da sociedade civil. Como enfatizou Christinne Buci-Glucksmann, na fase gramsciana dos *Cadernos do cárcere*, “Gramsci passará de uma análise da hegemonia em termos de constituição de classe a uma análise da hegemonia em termos de Estado [...]”.<sup>20</sup> A grande contribuição de Louis Althusser e Antonio Gramsci para a teoria da hegemonia se traduz no fato de que ambos pensaram a dimensão ideológica das instituições. Eles desenvolveram a reflexão sobre os instrumentos que os grupos alojados no Estado utilizam para efeito de poder hegemônico. Daí o aparecimento de termos como “aparelhos de hegemonia” ou “aparelhos de Estado”. Aqui, a sociedade civil é entendida como um campo de dominação na qual atuam as estratégias do poder hegemônico.

Mais recentemente, Ernesto Laclau desempenhou o papel de intelectual que fez uma nova leitura do conceito de hegemonia. Com Laclau, a hegemonia não é mais pensada como um conceito que permite radicalizar a prática política do operariado (liderado pelo partido revolucionário). O próprio modelo leninista é questionado por Laclau; no lugar

---

18 LÊNIN, 1978a, p. 76.

19 LÊNIN, 1978, p. 69.

20 BUCI-GLUCKSMANN, 1990, p. 21, 22.



do primeiro, ingressa Jacques Lacan e Derrida. Em Laclau, a hegemonia é pensada em sua dimensão simbólica: daí a referencia às “articulações”, “identidades”, “discursos” e “representações”. O operariado não é mais a classe (ou grupo) capaz de uma prática contra-hegemônica; novas demandas sociais são inseridas neste debate sobre os confrontos radicais. Surgem em cena o feminismo, os movimentos em torno do tema-ecologia, contra o racismo, o sexismo, etc. Com Laclau, a radicalidade social encontra-se na entidade “povo”. Desde *A razão populista*, “os sujeitos políticos, de uma maneira ou de outra, sempre são sujeitos populares”.<sup>21</sup> A questão principal é a lógica que intenta articular a “multiplicidade de demandas heterogêneas”. Se isto se efetivar, então a nova configuração será constitutiva e não derivativa. Como podemos averiguar a hegemonia nessa fase de reflexão (com Laclau, principalmente) é pensada em sua dimensão simbólica. Autores como Bourdieu, Castoriadis, Žizek e Laclau realizam o esforço de pensar os novos movimentos sociais. A grande novidade nesses autores é a apreensão da psicanálise através de Jacques Lacan.

Por isso, o conceito de hegemonia, como mediação teórica, permite-nos um renovado entendimento dos acontecimentos históricos. Fredric Jameson em *A virada cultural* em enfatiza o perigo do imediato; o marxismo para de desvencilhar deste “perigo”, propõe uma forma de pensar por “abstração” e mediação. Esse processo de conhecimento permite “uma caracterização global das afinidades secretas entre aqueles âmbitos aparentemente autônomos e não relacionados, [...]”.<sup>22</sup> Modo de estudar o objeto, ainda segundo Jameson, que nos permite formar um significado do quadro mais geral; construirmos “sequencias e ritmos ocultos em coisas que normalmente pensamos apenas isoladas, uma a uma [...]”.<sup>23</sup>

Este é o caso específico do cesarismo na Roma antiga. No término de *Júlio César*, Luciano Canfora realiza um esforço de nomeação do novo regime de principado. Ele comenta que a ideologia do regime imperial romano gira em torno da “restauração”.<sup>24</sup> Assim, podemos interrogar: como o historiador italiano compreende o regime de Otaviano?

21 LACLAU, 2013, p. 329.

22 JAMESON, 2006, p. 68.

23 Idem.

24 “O grande achado de Otaviano é então restaurar a república, [...]” (CANFORA, 2002, p. 425).

Que figura é esta de um *auctoritas* (o *princeps*) acima dos senadores? Ao se ler atentamente Canfora, percebe-se que ele não acompanha a lógica da plebe; o historiador enfoca, principalmente, o conflito entre o Senado e o *princeps*. Desde então, a análise do jogo político não se desprende do fundamento (na sua visão) da guerra civil cesariana: César *versus* Catão. O modelo de interpretação ancorado no cesarismo (Canfora cita algumas vezes o termo “cesarismo”) carece de um passo além. Isso comprova que o cesarismo no interior da teoria da hegemonia nos permite desvencilhar-mos do feitiço da imagem do grande líder, abrindo novas possibilidades de análise, sempre ancoradas na lógica das relações de classes.

# CAPÍTULO 1

## ARISTOCRACIA E DEMOCRACIA: A LUTA HEGEMÔNICA NA ATENAS ANTIGA

De uma perspectiva de luta hegemônica, observa-se na Grécia antiga, especialmente em Atenas, o confronto histórico entre duas visões de mundo. Entende-se por este último termo uma construção cultural de classe que se denomina hegemonia (cultural).<sup>25</sup> A concepção de mundo pode ser entendida como uma forma de julgar os elementos do mundo ou o próprio mundo em si. Nesse modelo, os valores se associam em uma forma relativamente coesa. Então, beleza, verdade, a noção de “ser humano”, a concepção sobre a sociedade, o poder (como as instituições), etc. são avaliados segundo um princípio formativo. O que dá nascimento (e explica) este último é uma classe social dominante com poder cultural. Mas não é qualquer classe ou grupo social que possui condições de se tornar hegemônica. Concorrem para tanto uma série de fatores, como a força da liderança política, a presença de intelectuais que representam os valores de classe e o grau de consciência (de classe) dos indivíduos, entre outros fatores. Nesse sentido, em uma primeira abordagem, a hegemonia pode ser compreendida segundo esta passagem em Piotte:

A função hegemônica exerce-se, essencialmente, ao nível da cultura ou da ideologia. É a função pela qual uma classe obtém o consentimento, a adesão ou o apoio das classes subalternas. É a função pela qual uma classe se apresenta como vanguarda e como dirigente da sociedade com o consentimento das outras classes sociais.<sup>26</sup>

Quando Piotte comenta sobre o “consentimento” e também sobre a “adesão ou o apoio”, há aqui a questão da legitimação. A dominação

---

25 J-M Piotte ao comentar sobre a categoria de hegemonia em Gramsci, ressalta “que a hegemonia é um fato essencialmente cultural” (1975, p. 187).

26 Ibid., p. 182.

social exige a legitimação para justificar a posição superior de determinada classe ou grupo. Em Habermas, “legitimidade significa que uma ordem política é digna de reconhecimento”.<sup>27</sup> Nas sociedades modernas, o tema da legitimação é complexo, pois os setores sociais se tornaram relativamente autônomos. Mesmo assim, a legitimação é imprescindível para dotar o mando de um razoável grau de estabilidade. Daí que se presencia, em muitos casos, uma “crise de legitimação” no instante em que alguns estratos sociais rompem com o consenso.

Hannah Arendt em *Sobre a revolução*, de forma apropriada, ao analisar a formação de novas constituições políticas, reporta-se aos termos “poder constituinte” e “poder constituído”. São termos importantes da esfera política e que estão intimamente relacionados com a questão da legitimação. O que justifica um poder constituído? Uma instância constituinte que atua como princípio. A legalidade funda-se na lei, mas o poder constituído (*kratos*) necessita de um fundamento último como “legitimidade do novo poder”.<sup>28</sup>

Essas questões iniciais são importantes para compreendermos a forma como a aristocracia na Grécia antiga erigiu sua hegemonia. Aqui, não iremos subdividir de forma tão rigorosa os regimes políticos monárquico e oligárquico. Ao que tudo indica há uma base comum que sustenta essas formas políticas. Na forma-realeza, o rei concentra em sua pessoa as dimensões divina, legislativa, punitiva. Em *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Detienne enfatiza a “função da realeza”. Na época anterior à formação da *pólis* (com suas instituições relativamente independentes), a realeza surge como *kratos*. Aqui, onde está o poder constituinte? Quando Detienne se refere ao poeta, cita uma passagem de Píndaro: “Cada soberano tem seu poeta que compõe para ele o hino harmonioso, recompensa de sua virtude”.<sup>29</sup> Neste mundo arcaico há uma simbiose entre espaço humano e divino. Quem preside a visão de mundo nesta época histórica é o mito. Os deuses estão próximos dos homens, especialmente do homem de poder. Detienne indica uma forma de “pensamento mítico”: “Em

27 HABERMAS, 2016, p. 380.

28 ARENDT, 2011, p. 213.

29 Apud DETIENNE, 2013, p. 18.

toda uma série de planos de pensamento religioso, Aletheia mantém com outras potências relações necessárias que determinam a natureza de suas significações”.<sup>30</sup>

É nesse instante histórico que podemos entender que a classe aristocrática ampara-se, como fator de exclusividade, no monopólio religioso. Um rei, um magistrado, obrigatoriamente tem que pertencer a uma família (*genos*) religiosa. Fustel de Coulanges em *A cidade antiga* comenta, com propriedade, a importância da família:

Graças à religião doméstica, a família era um pequeno corpo organizado, pequena sociedade com o seu chefe e o seu governo. Coisa alguma na nossa sociedade moderna nos dá ideia deste poder paternal. Naqueles tempos, o pai não é somente o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade para fazer-se por eles obedecer: o pai é, além disso, o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos antepassados, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. Toda a religião reside no pai.<sup>31</sup>

Passagem importante, pois nos devemos atentar para as indicações de Coulanges como as “fórmulas secretas” e os “mistérios”: há um saber de ordem religiosa que só o Senhor (da família, o *kýrios*) detém e que realiza a função de distinção. Escravos, clientes, filhos e esposa participam desta religião doméstica.<sup>32</sup> Mas na medida em que um cliente se desprende da família (ao possuir uma “vida livre” na *pólis*) torna-se um homem sem religião doméstica. Assim, podemos pensar que presidir esta última é a abertura necessária para o poder político; de verdade as coisas se passam de forma inversa. A classe aristocrática converteu a religião doméstica em fonte de legitimação para seu poder de classe.

30 DETIENNE, 2013, p. 158.

31 COULANGES, 1975, p. 70.

32 Mikhail Rostovtzeff comenta: “Os escravos e servos sem lar, empregados, fazem parte da família como unidade social e produtiva. Embora os trabalhos mais árduos e repulsivos sejam seu quinhão, ainda assim eles não são nem máquinas nem animais. Como os outros membros da família, eles estão sob o amparo e proteção dos deuses do lar e a religião e os costumes garantem-lhe um tratamento humano” (1983, p. 64).

Sabe-se do engano que podemos incorrer ao se pensar essa intencionalidade de classe. Não se deve esquecer que na história antiga há uma tradição religiosa intensa e que tal presença não deixa de influenciar a intencionalidade de classe. Coulanges comenta que o poder excessivo do Pai (Senhor, *kýrios*) encontra-se limitado pelas crenças (tradicionais). O Pai “tinha o direito de adotar um estranho, mas a religião proibia-lhe de o fazer quando tivesse um filho”.<sup>33</sup> A visão de mundo aristocrática não deixa de conter sua complexidade; ver por exemplo o elemento *areté*, a excelência humana. O termo migra da “força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça” para o mundo humano.<sup>34</sup> Jaeger nos mostra que a conduta do homem aristocrático é uma *aristeia*: os grandes heróis dedicam a vida a batalhas que lhe trazem uma representação de superioridade. É uma classe social que se nomeia como superior; seus membros são os melhores (*aristós*), os bem-nascidos (*kalóskagathós*). Em *As origens do pensamento antigo*, Vernant expõe de forma clara essa corrente aristocrática; nesta visão de mundo há uma nítida divisão entre os bons (*agathós*) e os maus (*kakós*): “A harmonia da *eunomia* implica, pois, o reconhecimento, no corpo social como no indivíduo, de um certo dualismo, de uma polaridade entre o bem e o mal, a necessidade de assegurar a preponderância do melhor sobre o pior”.<sup>35</sup>

O problema fundamental na história antiga (ao nível dos conflitos sociais) reside na dificuldade de se quebrar essa hegemonia aristocrática. Em Atenas, Pisístrato e a família Alcmeônida correspondem a essas forças dissidentes da aristocracia que procuram apoio nos grupos populares. Por isso o fenômeno da tirania na Grécia antiga merece uma atenção especial. Notar a interpretação de Rostovtzeff referente ao governo de Pisístrato:

O poder das famílias aristocráticas foi enfraquecido em parte porque a maioria delas foi banida e sua terra distribuída entre os cidadãos pobres e, em parte, porque perderam totalmente a sua influência e começaram a fenecer, preparando, assim, o solo para novas instituições

33 COULANGES, 1975, p. 74.

34 JAEGER, 2011, p. 26.

35 VERNANT, 2016, p. 101.

democráticas no futuro. Quando a tirania caiu e foi preciso reconstruir a vida pública, esta não foi baseada numa aristocracia enfraquecida e desacreditada, mas numa democracia forte e ciente da sua força.<sup>36</sup>

A nova visão política que compreende a democracia não poderia nascer no modelo da hegemonia aristocrática. Especialmente em Atenas, a gênese do regime democrático corresponde a um conjunto de elementos formadores: os legisladores, a tirania, a dissidência da aristocracia e a participação popular. Fustel de Coulanges apresenta-nos uma passagem importante em *A cidade antiga*. Estamos em uma parte da obra na qual se procura os motivos da transformação da *pólis*. Aqui, a “nobreza sacerdotal” já tem outra classe para disputar o poder da cidade: a aristocracia de riqueza. Em muitas *poleis* gregas, esta classe dos enriquecidos assaltam o poder. Coulanges comenta que esta nova aristocracia “não manteve o domínio por tanto tempo quanto a velha nobreza hereditária [...]”.<sup>37</sup> Mas por que houve tal instabilidade? Coulanges enfatiza que “essa classe não tinha o caráter sagrado de que se revestia o antigo eupátrida; não reinava em virtude de crenças e pela vontade dos deuses”.<sup>38</sup> Precisa afirmação do historiador. Nota-se que é uma passagem na qual se prioriza um pensar sobre a teoria da hegemonia. Coulanges até explora as conclusões de sua afirmação: “[A nova aristocracia] nada tinha em si que dominasse as consciências e a forçar o homem a submeter-se-lhe”.<sup>39</sup> Ele quer dizer que a *arché* de fundamento religioso (*hierarquia*) possuía um maior poder hegemônico:

[O homem] curvou-se durante muito tempo perante a superioridade religiosa do eupátrida que recitava as preces e tinha deuses. Mas a riqueza não se lhe impunha. Diante da riqueza, o sentimento mais vulgar no homem não é o respeito, mas a inveja. A desigualdade política que resultava da desigualdade de fortunas dentro em pouco lhes pareceu iniguidade, e os homens trabalharam por fazê-la desaparecer.<sup>40</sup>

36 ROSTOVITZ, 1983, p. 106, 107.

37 COULANGES, 1975, p. 259.

38 Idem.

39 Idem.

40 Idem. Essa brilhante passagem de Fustel de Coulanges explica, em grande parte, o esforço da burguesia moderna em erigir uma nova hegemonia. Neste contexto grego, os novos ricos derrubam os velhos princípios (em Coulanges, “os velhos princípios estavam derrubados”), sem erigir novos modelos.

Uma típica crise de hegemonia; Coulanges comenta da “instabilidade das coisas” na medida em que “o grande e poderoso argumento da tradição e da piedade” havia se desfazelado. Coulanges não economiza palavras ao afirmar que a nova aristocracia não possuía “legitimidade de seus privilégios”. Mas para um novo regime, só a “força das armas” não é suficiente. A nova aristocracia tinha duas frentes de luta: uma externa, nas periódicas guerras; outra interna, diante do “partido popular”.

Claude Mossé em *Atenas* acompanha esse conflito de visões de mundo. Clístenes, da família Alcmeônida, era filho de Mégacles. Este, para se aproximar de Pisístrato, lhe concede sua filha em casamento após uma ausência de onze anos de Atenas. Para Mossé, Pisístrato pode ser entendido como um tirano “demagogo” que “para tomar o poder, subleva contra a aristocracia as massas camponesas empobrecidas que dele esperam algumas vantagens materiais”.<sup>41</sup> Mossé enfatiza que “o povo ateniense ainda desconhecia o que fosse “consciência política””.<sup>42</sup> Para muitos historiadores da Grécia antiga a figura de “agente” sempre reside no demagogo. Se notarmos bem, Pisístrato era um grande líder ateniense; Mossé se refere a ele como um político que “adquirira glória, ao tomar Niséia, na campanha contra os mégaros, além de outras brilhantes façanhas”.<sup>43</sup> Rostovtzeff também se refere à Pisístrato em tom elogioso: “Após seu sucesso contra Mégara, surgiu como defensor dos pequenos proprietários e, em 561-560 a.C., com o auxílio destes, tomou o poder em Atenas”.<sup>44</sup>

Nesse sentido, a corrente democrática em Atenas deve realizar um trabalho de contra-hegemonia. Como enfatiza Ernesto Laclau, o trabalho de hegemonia no sentido de “construção” consiste na “desfundação” e na “busca interminável de algo que dê um valor positivo à sua própria impossibilidade”.<sup>45</sup> Aquilo que no modelo aristocrático era “impossível”, ao se subverter este regime de representação essa impossibilidade passa a ser algo possível. O cidadão pobre, sem um *genos* reconhecido socialmente, pode agora ter o direito de participar da política, das magistraturas. O que

---

41 MOSSÉ, 1979, p. 24.

42 Ibid., p. 25.

43 Idem.

44 ROSTOVITZEFF, 1983, p. 106.

45 LACLAU, 2011, p. 151.



a pressão dos grupos democráticos na Grécia antiga provou é que o sujeito político não está preso à estrutura tradicional de base religiosa. A noção de democracia rompeu com a polaridade aristocrática (o “bom” e o “mau” de forma substancial) que, no fundo, amparava-se em uma representação religiosa. Essa característica do espaço religioso foi ressaltada por Cassirer em *Linguagem e mito*: “As religiões cuja imagem do mundo e cuja cosmogonia se alicerça num contraste ético fundamental, o dualismo entre o bem e o mal, veneram a Palavra falada, a força primordial por cujo único intermédio o caos pode transformar-se em cosmo moral-religioso”.<sup>46</sup>

No modelo democrático, a igualdade na ordem política foi acessível a um maior número de pessoas. As decisões políticas, nesse modelo democrático, deixam de representar uma ação exclusiva da classe aristocrática. Vernant, com propriedade, mostra essa nova visão de mundo no modelo democrático:

A corrente democrática vai mais longe; define todos os cidadãos, como tais, sem consideração de fortuna nem de virtude, como “iguais” que têm os mesmos direitos de participar de todos os aspectos da vida pública. Tal é o ideal de *isonomia*, que encara a igualdade sob a forma da relação mais simples: 1/1. A única “justa medida” suscetível de harmonizar as relações entre os cidadãos é a igualdade plena e total.<sup>47</sup>

A democracia como nova *politeia* corresponde a um novo sentido de representação. As magistraturas abrem-se à participação do *demos*. Se no nível social as disparidades em termos econômicos permanecem, na ordem política há uma igualdade. Como enfoca Vernant, nesta nova ordem política (democracia) desaparecem “todas as diferenças que opõem entre si as diversas partes da cidade”.<sup>48</sup>

Ao se comentar sobre a gênese da democracia em Atenas, uma questão importante deve ser ressaltada: como explicar a origem deste modelo igualitário? Uma tese que não pode ser desmerecida refere-se ao processo de secularização. São construções da ordem da cultura que fun-

46 CASSIRER, 2009, p. 66.

47 VERNANT, 2016, p. 103.

48 Idem.

cionam como “bolhas” em um campo social impregnado de religiosidade. A matemática, a filosofia, a historiografia de Tucídides, entre outros, correspondem a esses mundos secularizados produzidos pelo pensar racional. Em *mito e pensamento entre os gregos*, Vernant acompanha a formação desse espaço racional. Ao interpretar os filósofos jônicos, Vernant tem como objetivo último explicar a gênese do espaço político da *pólis*.

É principalmente sobre a cosmogonia de Anaximandro que Vernant realiza um estudo atento, sempre em busca desta nova visão de mundo. A tese de Vernant é que há uma similitude entre a cosmologia de Anaximandro e a organização do espaço da *pólis*. Nesta última é a *ágora* que desempenha a função de centro. Nasce a noção de “coletividade”, “comunidade” (*koinonia*): “Fixado no centro, o *kratos* escapa à apropriação para tornar-se comum a todos os membros da coletividade”.<sup>49</sup>

Vernant defende a tese de que a nova ordenação da *pólis* requer uma forma de pensar (que já está em Anaximandro) na qual desaparece a hierarquia, dando nascimento à noção de elementos semelhantes (*hómoioi*).<sup>50</sup> Neste caso, a própria concepção de poder (*kratos*) recebe outro tratamento; Vernant associa o *ápeiron* de Anaximandro à noção de *autokratés*. A estabilidade da Terra, para Anaximandro, é explicada pelo fato de “estender-se ao infinito”: “Todos os testemunhos concordam em afirmar que Anaximandro não reconhece nenhum elemento como *ápeiron*, mas que o *ápeiron* é para ele outra coisa diferente dos elementos”.<sup>51</sup> Por isso o *ápeiron* de Anaximandro possui outra *arché*, Vernant comenta que nesta nova visão nenhum elemento monopoliza o *kratos* para impor sua dominação ao mundo. Pensa-se um *koinon* como “meio” (*méson*), centro. Essa nova visão de mundo ainda não rompeu com o modelo hegemônico da aristocracia. Rompe com o modelo de realeza no qual se ampara na

49 VERNANT, 2008, p. 260.

50 Observar esta passagem de *Mito e pensamento entre os gregos*: “Centralidade, similitude, ausência de dominação: não só encontramos estes termos na cosmologia de Anaximandro, mas também se mostram ligados uns aos outros como se estivessem no pensamento político. A concepção nova do mundo, em seu geometrismo, parece, pois, ter-se modelado na imagem que a cidade tinha de si mesma, por meio de um vocabulário político que exprimia o que as instituições cívicas comportam, aos olhos dos gregos, de original com relação aos estados submetidos a uma autoridade de tipo monárquico” (Ibid., p. 262).

51 Ibid., p. 278.

figura de um Deus (Zeus) superior e que serve de princípio às hierarquias. Nas palavras de Vernant: “O *ápeiron* é soberano à maneira de uma lei comum impondo a todos os particulares uma mesma *dike* (justiça), mantendo cada poder nos limites de seu domínio, fazendo respeitar, contra toda usurpação de força, todo abuso de poder, [...]”.<sup>52</sup>

Mas para dar nascimento ao modelo político da democracia, outro elemento deve entrar na regra do jogo. Vamos dar dois exemplos históricos, para uma melhor solução de nossa questão. O primeiro encontra-se em Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos*. Aqui, o helenista francês comenta de uma passagem de Heródoto, por ocasião da morte do tirano Polícrates, em Samos. Seu sucessor, Maiândrio, representa o ideal democrático e se recusa “tomar o poder em suas mãos”. Em seguida:

[Reúne os cidadãos da cidade e comunica que desaprova a prática política de] Polícrates que reinava como tirano sobre homens que eram seus *homoioi*, seus semelhantes; nessas condições, ele decide depor o *kratos*, o poder, em *méso*, no centro (isto é, devolver à comunidade de todos os cidadãos o que havia sido usurpado por um indivíduo) e proclamar a isonomia.<sup>53</sup>

O outro exemplo é citado por William Guthrie em *Os sofistas*. Ao se referir ao modelo democrático que surge na Grécia antiga no século V a. C, resgata uma passagem de Tucídides na qual há um discurso do líder democrata Atenágoras, de Siracusa:

Desagrada-vos estar politicamente em pé de igualdade com um número mais amplo? Mas como é justo que a membros do mesmo Estado se neguem os mesmos direitos? Dir-me-ão que a democracia não é sensata nem equitativa [literalmente, “igual”], e que os ricos são os mais bem qualificados para governar; mas, replico eu, primeiramente, que *demos* significa o Estado inteiro, e oligarquia apenas uma parte; em segundo lugar, que os ricos podem ser os melhores guardiães da propriedade, mas os melhores conselheiros são os inteligentes, e os melhores para ouvir e julgar argumentações são os muitos. E na demo-

52 Ibid., p. 281.

53 VERNANT, 2008, p. 256.

cracia, todos estes, quer agindo separadamente, quer em conjunto, têm participação igual.<sup>54</sup>

Na visão de Vernant, o modelo democrático deve ter uma “ordem igualitária”, fundamentada nas noções de *isorropía* (equilíbrio) e de *homoiótes* (similitude). O modelo democrático possui uma concepção de poder na qual o *kratos* não se identifica com um elemento particular; ele deve nascer da comunidade política ampla. Por isso Vernant insiste no termo *autokratés*: a expressão de uma grande conquista dos gregos, ou seja, que o comum (*koiné, xyné*) fundamenta o *kratos*.

Algo de grande importância se anuncia nesta criação grega que rompe com o modelo aristocrático de poder. Cornelius Castoriadis acen-tua que os gregos antigos conquistaram uma consciência da “auto-instituição da sociedade”:

O coletivo dos cidadãos – o *demos* – proclama-se absolutamente soberano: ele se rege por suas próprias leis (*autônomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autotélès*), para retomar os termos de Tucídides.<sup>55</sup>

Castoriadis comenta que a *ágora* (local da *Ekklésia*) representa na democracia o verdadeiro centro de poder na qual se decide “sobre todas as questões governamentais de importância [...]”. A consciência política na fase democrática em Atenas implica, segundo Castoriadis, em uma forma de visão que representa a *pólis* (comunidade política) como o conjunto dos cidadãos. Na expressão de Castoriadis, “o cidadão ateniense não é um “filósofo privado”, nem um “artista privado”: ele é um cidadão para quem a arte e a filosofia tornaram-se modos de vida”.<sup>56</sup> O sentido da democracia para Castoriadis implica em dizer que o poder constituído não se justifica em algo transcendente. Como enfatiza, “a democracia é um regime que se auto-institui explicitamente de maneira permanente”.<sup>57</sup> Por isso, na concepção de Castoriadis, a democracia se define como um “regime de autonomia”.<sup>58</sup>

54 GUTHRIE, 2007, p. 139.

55 CASTORIADIS, 1987, p. 294.

56 Ibid., p. 313.

57 Ibid., p. 207.

58 Aqui, Vernant comenta sobre a democracia: “Em face das antigas representações espaciais,

Essa invenção grega que denominamos “democracia” não pode ser desvinculada das lutas de classes. Já na época de Sólon, Atenas prenuncia os conflitos de grupos sociais. A figura do legislador denuncia que a própria *pólis* necessita de reformas. O termo *isonomia*, importante para o regime democrático ateniense, será fundamental para a efetivação de uma nova *politeia*: “O ideal de *isonomia* implica, pelo contrário, que a cidade resolva seus problemas graças ao funcionamento normal de suas instituições, pelo respeito de seu próprio *nómos*”.<sup>59</sup>

A transformação que o regime democrático realiza na *pólis* é fundamental. A *politeia* democrática defronta-se, obrigatoriamente, com a hegemonia da aristocracia. Isso significa que o novo modelo democrático deve quebrar com a distinção do *genos*, ancorada no universo religioso. Vernant enfatiza que após Clístenes presencia-se em Atenas os “sacerdócios cívicos” associados às tribos. Eis uma passagem importante de Vernant:

Esses sacerdócios cívicos contrastam com os antigos sacerdócios genitílicos, privilégios de alguns *gene*, detentores de segredos religiosos e ligados aos cultos locais. Se não se levar em conta, na religião grega, essas falhas, e mesmo essas oposições, não se pode mais compreender o desenvolvimento da sofística no século V a.C, cujo pensamento político revela um realismo quase provocante, nem o racionalismo lúcido que testemunha um historiador como Tucídides.<sup>60</sup>

Visão secularizada das relações políticas: eis o que, de verdade, surge de novo nas reformas e práticas da família Alcmeônidas. Em termos de classes sociais não se trata de um avanço das classes populares (como ocorrera na plebe romana), mas da ascensão de grupos associados ao comércio, como artesãos e comerciantes. A antiga aristocracia havia erigido sua hegemonia; os novos grupos em ascensão necessitam de uma nova hegemonia, que implica em uma renovada representação da comunida-

---

temporais, numéricas, carregadas de valores religiosos, elaboram-se novos quadros da experiência, correspondendo às necessidades de organização do mundo da cidade, este mundo propriamente humano em que os próprios cidadãos deliberam e decidem sobre seus negócios comuns” (VERNANT, 2008, p. 288).

59 Ibid., p. 286.

60 Ibid., p. 290.

de política.<sup>61</sup> Os grupos ligados à ideia de democracia erigem uma nova representação da vida política; para tanto, amparam-se no “racionalismo geométrico dos milesianos” (na expressão de Vernant). Não mais uma concepção hierárquica, excludente, como no modelo aristocrático; agora a igualdade geométrica imperará como fator que substitui o exclusivismo aristocrático. Vernant indica que “a história [...] arruinou suas estruturas tradicionais”; mas essa “história” não pode assumir a configuração de um agente autônomo. A história empírica é o produto das ações humanas em contextos sociais específicos; por isso todas as invenções que ocorrem na história não podem estar apartadas das lutas sociais.

A democracia grega também não pode ser entendida como o governo dos “pobres”, como muitas vezes ocorre em Aristóteles. O que as reformas de Clístenes fez nascer é um inédito espaço político. Na interpretação de Vernant:

As reformas visam constituir um espaço cívico homogêneo em cujo quadro todos os atenienses, quaisquer que sejam suas famílias, suas profissões, suas residências, possam ser equivalentes uns aos outros, enquanto cidadãos de um mesmo Estado. A *pólis* tende, pois, a tomar a forma de um universo sem níveis e sem diferenciação.<sup>62</sup>

Hannah Arendt afirma que na *pólis* há o “princípio da igualdade, não conhecendo diferenciação entre governantes e governados”.<sup>63</sup> Então, que nova concepção de política traz o regime de democracia? Na reflexão de Arendt, a política na Grécia funda a liberdade que não existe no *genos*, muito menos nas relações entre Estados. Se nesses últimos espaços preponderam a coerção, o mando e a violência, no espaço político há o que se denomina de persuasão. Saber deliberar, proferir discursos, comandar cidadãos e convencer com argumentos: eis os elementos que caracterizam o

---

61 Daí a tese de Vernant que enfatiza a similitude entre “o modelo político que preside à organização da cidade e que encontra sua expressão acabada na *politeia* clisteniana” e o pensamento secularizado de Anaximandro: “Essa analogia de estrutura era confirmada pelo emprego, no pensamento físico e político, do mesmo vocabulário, o recurso a uma mesma instrumentagem conceitual” (ibid., p. 294).

62 Ibid., p. 305.

63 ARENDT, 1972, p. 158.

espaço político. Arendt enfatiza: “O ser político, o viver numa *pólis*, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”.<sup>64</sup> Mas aqui, ainda estamos em um modelo aristocrático. Para dar nascimento à democracia é preciso uma “revolução” na ideia de justiça: eis o novo espírito nos discursos de Maiândrio e Atenágoras.

---

64 ARENDT, 1981, p. 35.





## CAPÍTULO 2

# HISTÓRIA ANTIGA

### PROBLEMATIZADA: CONCEITOS E EMPÍRIA HISTÓRICA

Uma das características do ensino tradicional de história implica na exposição dos fatos históricos. Comumente, a história ensinada passa a ser sinônima de história narrada. Pensa-se em uma narrativa histórica que erigiria coerência a determinadas práticas de homens históricos. O narrador, na figura de historiador dota os fatos históricos de significação. Com isso, o próprio “fato” é realçado e entendido como uma “realidade” que foi interpretada de forma realista.

Mas há uma dimensão do ensino de história que merece um enfoque especial. Tal dimensão implica em uma história problematizada que atualmente adquiriu uma relativa relevância. Theodor Adorno e Ernesto Laclau podem ser considerados autores (teóricos) que nos auxiliam na gênese de um pensar histórico crítico. Nesses autores, especialmente em Laclau, há uma conjugação produtiva entre empiria histórica e conceitos mediadores. Adorno, de forma particular, realizou uma crítica incisiva ante o “imediato” entendido como uma postura cognitiva reificada. Por isso há em Adorno a concepção de que o conceito exerce a função de mediação. Em *Minima moralia*, o pensador alemão enfatiza que “o pensamento precisa mirar além do seu alvo até porque não logra alcançá-lo inteiramente, e o positivismo é acrítico ao confiar em alcançá-lo [...]”.<sup>65</sup>

O ensino de história ao estilo narrativo é uma consequência da fragmentação dos saberes. Sociologia, filosofia, geografia, história, antropologia, etc., são disciplinas ensinadas de forma estanque. Deve-se entender que além das especificidades, encontramos regiões de saberes em confluência. São nessas últimas regiões que o pensamento crítico deve ser representado. Edgar Morin enfatiza que “aquilo que permite o conheci-

---

65 ADORNO, 2008, p. 124.

mento também o limita; o que limita o conhecimento também o possibilita”.<sup>66</sup> Foi a grande lição de Sócrates que Morin sintetiza ao comentar que “o conhecimento dos limites do conhecimento faz parte das possibilidades do conhecimento [...]”.<sup>67</sup>

Com o advento da interdisciplinaridade, a era do ensino das disciplinas estanques deve ser questionada. Mas essa transição não parece tão fácil, isto porque no campo interdisciplinar move-se com mais dificuldade. Por isso o “complexo”, a “incerteza”, o “caos”, termos tão comuns nos escritos de Morin. Falta-nos uma tradição de uma forma de pensar que não se estranha com os paradoxos e antinomias. Isto não nos remete a um triste relativismo, bem próximo ao niilismo. Pelo contrário, como enfatiza Morin, esse novo campo nos remete a um “pensamento complexo” capaz de lidar com esses novos objetos. Por isso o pensar mediador introduz os conceitos em um universo empírico-histórico. O que se produz neste “confronto” é um pensar crítico-histórico, tão almejado pelos teóricos da história como Rüsen, Ricoeur e Koselleck.

## Grécia antiga e processo de secularização

O tema da secularização não deixou de ser utilizado pelos intérpretes da civilização clássica grega. Historiadores, sociólogos, entre outros, acentuaram essa característica importante nas transformações da forma de conceber o mundo social: a passagem de uma visão mítica a uma forma de pensar mais racional. Em *mito e pensamento entre os gregos*, J-P Vernant nos apresenta um capítulo especialmente dedicado ao tema da secularização: “Do mito à razão”. Aqui, o helenista francês acentua que na filosofia nascente em Mileto “o *lógos* ter-se-ia pela primeira vez se libertado do mito [...]”.<sup>68</sup> Fato de extrema importância, pois desde então se dá o nascimento de uma forma de pensamento onde não se procura mais o fundamento (das coisas) na ordem divina. Na tese de Vernant, há uma íntima conexão entre a ordenação da Cidade e esta forma de pensamento

66 MORIN, 2015, p. 245.

67 Idem.

68 VERNANT, 1990, p. 441.

racional. Segundo esta tese, a concepção mítica associa-se a uma forma de ordenação social – o regime palaciano – onde o divino apresenta a função de princípio (*archê*). O nascimento da *pólis* com suas instituições requer uma nova forma de representar o social:

[Na Grécia da época da *pólis*] apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo; não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano, simbolizado pela sua vitória sobre o dragão, e a organização dos fenômenos cósmicos.<sup>69</sup>

Nos diversos pensadores que cita Vernant, como Anaxágoras, Anaxímenes, Parmênides, entre outros, observa-se a gênese de um “pensamento positivo”. É neste momento histórico que o helenista identifica “a mutação do pensamento religioso em pensamento racional, [...]”.<sup>70</sup> Mas o que explica essa racionalização inédita na ordem do pensamento? Vernant complementa: “Ao trazer o “mistério” para a praça pública, em plena ágora, converte-o em um objeto de debate público e contraditório, no qual a argumentação dialética acaba por superar a iluminação sobrenatural”.<sup>71</sup>

A secularização que implica no próprio aparecimento da filosofia grega se explica pela nova ordenação social. Como enfatiza o próprio Vernant, “a ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *phýsis*”.<sup>72</sup>

Algo ocorreu neste processo histórico grego na medida em que presenciamos um pensamento abstrato. Vernant, inclusive, afirma que na *pólis* ocorreu uma forma de pensar onde “a relação [foi] pensada abstrata e independentemente dos laços pessoais ou familiares, [...]”.<sup>73</sup> Afirmção importante, pois nos remete às ideias de Cornelius Castoriadis. Para este último, algo de inédito ocorreu com os gregos, especialmente com os atenienses do século V a. C. Castoriadis resgata o tema da autonomia que nos conduz à ideia de que o fundamento das instituições não se encontra mais nos princípios divinos:

---

69 Ibid., p. 448.

70 Ibid., p. 454.

71 Ibid., p. 461.

72 Ibid., p. 463.

73 Ibid., p. 465.

E o que muda, com a Grécia antiga de um lado, com a Europa pós-medieval de outro, é que a instituição da sociedade torna possível a criação de indivíduos que não mais a veem como algo de intocável, mas conseguem colocá-la em questão, seja em palavras, seja em atos, seja nos dois ao mesmo tempo.<sup>74</sup>

Para Castoriadis o *demos* representa uma força inédita: ela se resume em deslocar a soberania para a instituição da *Ekklésia*. Assim, tanto o *autodikos* (jurisdição independente) quanto o *autotéles* (governar-se a si mesmo) contribuíram para a gênese de uma forma inédita de consciência política. Para Castoriadis, os cidadãos tomam consciência “do fato de que a *pólis* é também cada um deles, [...]”.<sup>75</sup>

Castoriadis retoma a “Oração fúnebre” de Péricles em Tucídides para sua argumentação. Enfoca o espaço público de debates que criou a *pólis*. Beleza, sabedoria e bem público são elementos que não podem ser tomados de forma apartados. Daí a concepção de cidadão em Castoriadis: “O cidadão ateniense não é um “filósofo privado”, nem um “artista privado”: ele é um cidadão para quem a arte e a filosofia tornaram-se modos de vida”.<sup>76</sup>

Em um tema extremamente complexo como a secularização entendida em sua expressão social, fica difícil elencarmos uma causa principal para sua gênese. Mesmo porque a religião impregnava amplos setores da sociedade antiga: no âmbito familiar, nas sessões políticas, na guerra etc. O que pode ser considerado inédito são essas “ilhas” de racionalidades em uma cultura essencialmente religiosa. Na crise da dominação aristocrática por todo o século V a. C., presencia-se um amplo debate sobre os fundamentos da lei. Notar, particularmente, o exemplo dos sofistas. Protágoras, em especial, concebe que além da particularidade (indivíduo) existe o que denomina *kreíttion lógos*. Ele indica uma “cognoscibilidade superior de uma coisa, [que] deve substituir a cognoscibilidade inferior dessa mesma coisa [...]”.<sup>77</sup> Isto quer dizer que o

74 CASTORIADIS, 2004, p. 161.

75 CASTORIADIS, 1987, p. 302.

76 Ibid., p. 313.

77 UNTERSTEINER, 2012, p. 96.

“homem universal” de Protágoras possui uma espécie de “interesse da coletividade”. Ele julga o que é bom para a *pólis* segundo “uma dada experiência”. Assim, percebe-se que na sofística a contradição e o relativismo são alçados a elementos constitutivos. *Orthón* se assemelha ao que é verossímil: “[Este termo] manifesta-se como atividade que decide entre coisas incertas, entre duas alternativas”.<sup>78</sup>

Na parte final de *A obra dos sofistas*, Untersteiner apresenta-nos um Apêndice com o título “As origens sociais da sofística”. Interessamos, particularmente, neste texto a contribuição da sofística para a emergência de uma nova consciência no homem grego. Para a *pólis* do século V a. C. representa um “valor universal”; mas aqui reside um impasse na medida em que essa “universalidade” indica uma solução racionalista. Untersteiner comenta:

A sofística o acolheu [o “pensamento especulativo”] e criou um conceito universal, cuja abstração não é transcendente – como será, por exemplo, a ideia platônica –, mas inspirada por uma experiência social e política.<sup>79</sup>

A secularização pode ser entendida como parte da crise do mundo aristocrático. Untersteiner deixa claro que a dominação aristocrática buscava a legitimação (através da lei não escrita) na dimensão divina. Neste nível, *nómos* como *themis* (costume) representa a origem sagrada da lei. Contudo, o mundo da sofística associa-se ao regime democrático. No debate que se travou entre as concepções *nómos* e *phýsis*, o primeiro desprende-se de um entendimento como algo “natural” (real). Agora, *nómos* passa a designar as “leis formalmente esboçadas e passadas, que codificam o “uso correto”, elevando-o a norma obrigatória coberta pela autoridade do Estado”.<sup>80</sup> A consciência da autonomia que Castoriadis se referia, está no fundamento que explica os debates sobre a natureza social da *pólis*. A consciência de que *nómos* representa algo “convencional” e “relativo” não deixa de assumir relevância:

78 Ibid., p. 100.

79 Ibid., p. 518.

80 GUTHRIE, 2007, p. 58.

Debates sobre a religião voltaram-se para a questão se os deuses existiam por *physis* – na realidade – ou somente por *nómos*; sobre a organização política, se os Estados surgiram por ordenação divina, por necessidade natural ou por *nómos*; sobre o cosmopolitismo, se divisões dentro do gênero humano são naturais ou somente uma questão de *nómos*; sobre igualdade, se o domínio de um homem sobre o outro (escavidão) ou de uma nação sobre outra (Império) é natural e inevitável, ou somente por *nómos* e assim por diante.<sup>81</sup>

Nesse instante, podemos interrogar: em que sentido o tema da secularização na sociedade grega antiga auxilia no desenvolvimento de um pensar histórico? Os trabalhos de Jürgen Habermas podem nos auxiliar nesta questão. Segundo a interpretação de Avritzer, o processo de racionalização do ocidente em Habermas pode ser entendido como “um processo paulatino de substituição da legitimação religiosa [...]”.<sup>82</sup>

Para Habermas a intensificação da racionalização implica na busca de legitimação, via consenso, e através da linguagem. A racionalização em Habermas nos remete ao “secular” e ao “formal”. Então, na medida em que a concepção de mundo social passa por um processo de secularização ocorre uma formalização do sistema político (entende-se, “democrático”). Se verificarmos as reformas de Clístenes em Atenas, a estrutura política em *demos* corresponde a esse formalismo. J-P Vernant em *Mito e pensamento entre os gregos* nos apresenta um capítulo – “Espaço e organização política na Grécia antiga” – que pode nos esclarecer. Vernant argumenta que a “revolução clisteniana” faz parte de um processo mais geral de formalização, com destaque para o termo *isonomia*:

[...] o geometrismo do pensamento físico dos milésimos tinha implicações diretamente políticas; por outro lado, em um Alcmeão a noção política de *isonomia* servia para exprimir, entre forças físicas opostas, esse mesmo equilíbrio sobre o qual repousa, segundo Anaximandro, a ordem do universo.<sup>83</sup>

81 Ibid., p. 59.

82 AVRITZER, 2012, p. 68.

83 VERNANT, 1990, p. 295.

Vernant se refere à “visão geométrica do mundo” como também em “proporção” e “homogêneo”. A grande reforma de Clístenes pretende uma “fusão em um mesmo todo dos elementos diferenciados do corpo cívico”.<sup>84</sup> Há uma intenção racional de procurar “remediar um Estado de fato marcado pela separação e pela divisão: para o homem de Estado ateniense, trata-se de unificar uma cidade dilacerada pelas facções, pelas clientelas, pelas rivalidades”.<sup>85</sup>

Como bem acentua Habermas, na medida em que se verifica uma transição entre uma “compreensão de mundo mítica” para uma “visão orientada pelo entendimento” requer-se uma cautela na aplicação da teoria da racionalização. Na secularização, presencia-se “a racionalidade de um mundo da vida partilhado não apenas por indivíduos, mas também por elementos coletivos”.<sup>86</sup> Tendo em consideração a importância do termo “*isonomía*” na reforma de Clístenes, notar esta passagem em Habermas:

Não se mede a racionalidade de imagens de mundo segundo qualidades lógicas e semânticas, mas segundo conceitos básicos que essas imagens de mundo põem à disposição dos indivíduos para que interpretem seu mundo.<sup>87</sup>

Um desses “conceitos básicos” é o de isonomia. As novas forças sociais populares (em Atenas, principalmente) defrontam-se com a “minoría”. Como acentua Claude Mossé,<sup>88</sup> na Atenas do século V a.C. são basicamente dois partidos que se defrontam: o democrático e o aristocrático. Portanto, em torno da *isonomía* presenciamos uma tendência secular. A decisão (*proairesis*) e o desejo racional (*boulesis*) comporão duas grandes etapas do processo democrático, compreendidas respectivamente pelas instituições da *Ekklesia* e da *Boulé*. Como ressalta Vernant, “a deliberação consiste na cadeia de julgamentos pelos quais a razão conclui que tais meios práticos podem ou não conduzir [ao objetivo]”.<sup>89</sup>

---

84 Ibid., p. 305.

85 Idem.

86 HABERMAS, 2012, p. 93.

87 Ibid., p. 96.

88 MOSSÉ, 1979, p. 47.

89 VERNANT; Vidal-Naquet, 2011, p. 32.

A tese de que as forças democráticas na Atenas antiga se amparam na racionalização em sua nova visão do mundo político não deve ser desprezada. O problema da passagem do mágico-religioso para a “palavra-diálogo”<sup>90</sup> não deve ser entendido como simples “processo”; na realidade, faz parte das lutas dos grupos sociais, bem como de tendências institucionais no sentido de evitar a anomia social.

## Os plebeus romanos: questões em torno da hegemonia

Se acompanharmos a história da luta de classes entre plebeus e patrícios na Roma antiga através de *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges, presenciamos uma narrativa na qual se ameniza a perspectiva da dominação social. Inicialmente, os primeiros movimentos de resistência da plebe surgem como “a ambição da plebe” em destruir as antigas barreiras. Logo em seguida, Coulanges enfatiza:

Não acusemos injustamente os patrícios e não vamos supor que eles tenham friamente concebido o desígnio de oprimir e esmagar a plebe. O patrício, descendendo de família sagrada e assim se considerando herdeiro de um culto, não compreendia outro regime social além daquele que a antiga religião havia traçado.<sup>91</sup>

Então, a relação entre patrícios e plebeus não se traduz, segundo Coulanges, em pura dominação. Coulanges se ampara justamente na justificativa do patriciado (ou seja, de ser uma classe social com o direito de culto) para explicar o regime de dominação. Para Coulanges, trata-se de uma questão de conteúdo cognitivo: o patriciado não consegue compreender outra forma de exclusivismo político.

Outro fato característico narrado por Coulanges corresponde ao estatuto de cliente. A plebe se originava, em parte, do antigo cliente da *gens*; por isso temia retornar à antiga situação social. Isto explica o anseio de “leis e direitos”. Só que na Roma antiga, “ninguém pensava na igualda-

90 DETIENNE, 2014, p. 94; 2013, p. 108.

91 COULANGES, 1975, p. 233.



de civil e política”.<sup>92</sup> Tática da plebe em se retirar para o Monte Sagrado trazia uma grande preocupação: aqueles “milhares de braços [...] constituíam a força de suas legiões”.<sup>93</sup> Coulanges não foca as primeiras conquistas dos plebeus; só comenta que as classes “reconciliaram-se”. Ao invés de uma conquista da plebe, Coulanges afirma:

Convencionou-se apenas que, para o futuro, a plebe constituída em sociedade quase regular, teria chefes escolhidos entre seus membros. É essa a origem do tribunado da plebe, instituição totalmente nova, em nada se assemelhando ao anteriormente conhecido pelas cidades.<sup>94</sup>

A narrativa histórica desse confronto de classes na Roma republicana não se altera, substancialmente, em Pierre Grimal. Em *História de Roma* o que explica a revolta da plebe é o “empobrecimento de Roma” no início da república. Esse “empobrecimento geral” gerou “conflitos entre as diferentes classes que o novo regime tornava inevitáveis”.<sup>95</sup> Na figura de “devedor”, o plebeu se vê em uma terrível situação econômica. Assim, os plebeus exigem “reformas, um pouco mais de justiça, um pouco mais de humanidade, mas em vão. Os patrícios entrincheiravam-se atrás da lei”.<sup>96</sup> Grimal descreve as atividades que “ficaram sem braços” com as greves da plebe: campos, estaleiros, assembleias e exército.

Grimal não descreve o processo das greves e as sucessivas conquistas dos plebeus. Têm-se a impressão que só houve um movimento. E por que há a “concordia”? Grimal responde: “Para acalmar a cólera dos plebeus, [...]”.<sup>97</sup> O mesmo Grimal em *Os erros da liberdade* volta ao tema da revolta dos plebeus na Roma republicana. Está ausente dessa narrativa histórica uma perspectiva da plebe. Grimal afirma que “a plebe insurgiu-se e separou-se, visando a construir uma cidade independente”.<sup>98</sup> Enfoca-se, principalmente, a estratégia dos patrícios (através de seu representante na negociação – Menênio Agripa) de desarmar “os espíritos”:

---

92 Ibid., p. 235.

93 Idem.

94 Ibid., p. 236.

95 GRIMAL, 2008, p. 25.

96 Ibid., p. 26.

97 Ibid., p. 26.

98 GRIMAL, 1990, p. 45.

Seja como for, os plebeus foram seduzidos e acalmados, aceitando retornar à cidade. Ela estava salva, pelo menos por um tempo. Tomaram-se então medidas mais práticas para proteger os pobres contra as empresas dos ricos, e nesse momento foram instituídos os tribunos da plebe.<sup>99</sup>

Percebe-se em Grimal o tratamento da plebe como uma classe perigosa. Eles atuam com paixão – a “cólera” – contra a dominação dos patrícios. Não há em Fustel de Coulanges, muito menos em Grimal, um enfoque que realce a possível gênese de uma consciência política no seio da plebe. Esta questão em torno da “consciência política” leva-nos à questão da legitimação. O patriciado romano legitima a dominação através da ancestralidade da religião. Como afirma Habermas, sobre a teoria da legitimação, “é necessário fazer que o nível da lealdade das massas não caia abaixo da marca de uma perda de legitimação prenhe de conflitos”.<sup>100</sup>

Ainda sobre o aspecto religioso, Grimal inverte o raciocínio crítico (amparado na teoria da legitimação): “No fundo, descobre-se que o que estava em causa era de ordem religiosa e dizia respeito ao sagrado”.<sup>101</sup> Por isso, logo em seguida, o historiador descreve os deuses da plebe: Baco, Ceres, etc. Esses exemplos de narrativas do campo da histórica em Coulanges e Grimal mostram-nos que a própria narrativa histórica necessita de uma autocrítica. Isso fica evidente quando analisamos a luta entre plebeus e patrícios sob o conceito de hegemonia segundo Ernesto Laclau.

O que se evidencia na empiria histórica em torno das lutas dos plebeus romanos é uma verdadeira gênese da consciência política. Como isto ocorreu? Laclau argumenta que uma consciência política autônoma implica em uma espécie de ruptura do espaço de representação:

A heterogeneidade, assim concebida, não significa diferença. Duas entidades, para serem diferentes, precisam de um espaço no qual essa diferença é representável, enquanto aquilo que eu denomino heterogeneidade pressupõe a ausência daquele espaço comum.<sup>102</sup>

99 Ibid., p. 46.

100 HABERMAS, 2016, p. 444.

101 GRIMAL, 1990, p. 47.

102 LACLAU, 2013, p. 209.

Quando a plebe exige um representante autêntico – o tribuno da plebe –, já tem a consciência que não pode ser representada na ordem patrícia. Não que desejem outra “cidade”; anseia-se uma renovada representação. A plebe percebe que a representação patrícia não corresponde ao Real; como enfatiza Laclau “o campo de representação é um espelho trincado”.<sup>103</sup> Além do mais, ao verificarmos a empiria histórica, constatamos uma longa duração temporal das lutas: desde 493 a. C. (ano da primeira greve) até aproximadamente 82 a. C., ano em que os povos montanheses (sabélicos e samnitas) rebelados são derrotados.<sup>104</sup> O resgate a essas formas de resistência é um dos objetivos de uma historiografia renovada. A narrativa histórica deve ter consciência de que sua pretensa neutralidade é um engodo. Na afirmação de Laclau, “a condição da verdadeira emancipação é [...] uma opacidade constitutiva que nenhuma fundamentação pode erradicar”.<sup>105</sup> É dessa forma que a narrativa histórica deve ser sensível a essa “opacidade”. Ela deve ser problematizada (um pensar reflexivo se aproxima deste objetivo) e não “resolvida” pela solução narrativa. Na lógica da emancipação dos plebeus romanos, deve-se levar em consideração que “toda representação será necessariamente parcial e terá lugar contra o pano de fundo de uma essencial irrepresentabilidade”.<sup>106</sup> A narrativa histórica não pode tentar preencher um universal; para Laclau, este último é uma “plenitude ausente”. Se o universal é um “significante vazio”, o problema é saber “qual conteúdo particular o simbolizará”. Este é um problema importante para Laclau. Foge-se de uma análise particular em si, como também do universal: “A relação entre os dois depende do contexto do antagonismo e é, no estrito sentido do termo, uma operação hegemônica”.<sup>107</sup>

Essa dependência do “contexto do antagonismo” expressa um pensar histórico; já a dimensão hegemônica é a problemática que serve de mediação para se gerar um pensamento crítico sobre a história. O sig-

103 Ibid., p. 211.

104 Mário Giordani comenta que a “revolução italiana” inicia-se porque os “povos italianos” ficam “decepcionados com o assassinato do tribuno Livius Drusus (91 a. C.) que lhes havia prometido o direito de cidadania” (1983, p. 53).

105 LACLAU, 2011, p. 37.

106 Idem.

107 Ibid., p. 41.

nificado de um homem plebeu não pode ser reduzido ao plebeu, possível da representação patricia. Como enfatiza Adorno na *Dialética negativa*:

Aquilo que o homem dever ser em si é sempre aquilo que ele foi: ele é acorrentado às rochas de seu passado. Mas ele não é apenas o que foi e é, mas também aquilo que pode vir a ser; nenhuma determinação é suficiente para antecipar isso.<sup>108</sup>

Laclau insiste que a emancipação implica em romper como a “positividade diferencial”. Então, “servo”, “escravo”, “plebeu” não remetem às “posições antagonísticas”. Na relação de subordinação, o agente (oprimido) está sujeito às decisões de outrem. Aqui, não se ingressou ainda no “político”. Só quando surge o “antagonismo” o “caráter diferencial positivo da posição de sujeito subordinada é subvertido”.<sup>109</sup> Neste instante ingressamos na ordem política:

[...] a política como prática de criação, reprodução e transformação de relações sociais não pode ser localizada num nível determinado do social, já que o problema do político é o problema da instituição do social, isto é, da definição e articulação das relações sociais num campo atravessado por antagonismos.<sup>110</sup>

Nesse sentido, a plebe romana fez política. É nesta medida em que empreender uma narrativa histórica sobre as lutas dos plebeus em Roma sem problematizar a prática de emancipação é apagar toda a riqueza dessa história e interditar o nascimento de um pensar crítico sobre a história viva.

\*

Quando Rüsen pensa no ensino de história e invoca a arte devido à sua qualidade ficcional, não parece tão preocupado com a exatidão histórica. No espaço escolar o saber histórico produzido pelo rigor meto-

108 ADORNO, 2009, p. 51.

109 LACLAU, 2015, p. 237.

110 Ibid., p. 236.

dológico deve adquirir uma dimensão lúdica para conquistar e mobilizar os alunos. O pensamento mediador, ao que tudo indica, deve mover-se com a mesma liberdade. A mediação proposta para o ensino de história é, relativamente, diversa da mediação utilizada em uma pesquisa. Esta última é mais rigorosa e deve ser testada pela comunidade acadêmica. Já a primeira (mediação) deve ser mais livre, bem ao estilo de uma atitude hermenêutica. Se o processo de mediação objetiva um pensar histórico, então este último deve conter uma verdade interpretativa. Tal verdade não deixa de estar amarrada aos processos de vida do educando. Isso é normal, mas não pode ser normalizado. A tarefa da educação é fazer com que o “normal” adquira uma dimensão contingente (histórico), realçando o poder de transformação (consciente e autônoma) da ação humana.

Por isso o pensar histórico no espaço escolar transita entre a história empírica e o intérprete. Não se trata de uma história objetivada e um sujeito em busca de conhecimento como requer o ensino tradicional. Como formula Luigi Pareyson, a relação da “pessoa com a verdade” (histórica, em nosso caso) deve ser “aberta e sempre descerrada para outra coisa [...]”.<sup>111</sup> A verdade histórica deve interiorizar-se, resultando na “ir-repetível e singularíssima substância histórica”.<sup>112</sup> Isso é descobrir minha historicidade em uma nova forma de consciência (histórica) na qual ocorre uma “abertura ontológica própria da pessoa”.<sup>113</sup>

Então, trata-se de dois desenvolvimentos (ou “abertura”). A primeira referente a um pensar histórico; a outra, que nos remete a uma abertura no padrão ontológico de meu mundo da vida. Consciência crítica e autonomia são os desdobramentos almejados por esta forma de ensino.

---

111 PAREYSON, 2005, p. 73.

112 Idem.

113 Idem.



# CAPÍTULO 3

## CESARISMO E CRISE DE HEGEMONIA NA ROMA ANTIGA

São raras as obras de história na Roma antiga que nos oferecem uma interpretação de Roma na perspectiva dos plebeus. Daí pode-se interrogar: que nova imagem de Júlio César emergiria desta perspectiva plebeia? As narrativas tradicionais acompanham o líder romano em suas batalhas, apoteose e assassinato. Em termos de modelo político, que grande inovação trouxe Júlio César?

Um pouco antes do nascimento de César, ocorre a tentativa de uma reforma radical em Roma. Os irmãos Graco (Tibério e Caio), como tribunos da plebe, intentam um confronto mais direto com os patrícios. Tibério é eleito Tribuno em 133 a.C. e sua prática política indica que poderia desempenhar as mesmas funções de Pisístrato, em Atenas. Ele quebra a ordem da lei ao tramar sua reeleição. Um grupo liderado pelo ex-consul Cipião Nasica promove a repressão e a consequente eliminação de Tibério Graco.

Caio Graco prossegue com as mesmas práticas políticas do irmão. Em 121 a.C a situação política estava explosiva, culminando com a morte de Caio. Nesse fim do século II a.C. algo ocorrera no jogo de forças políticas: não estamos mais em um período de exclusivo domínio dos patrícios. Adrian Goldsworthy comenta que no século III a.C. “muitas famílias plebeias haviam aberto caminho até esse pequeno grupo privilegiado [os patrícios]”.<sup>114</sup> Com o poderio de Roma, a relação de classes havia se alterado: agora assistíamos ao aumento do número de escravos e da plebe urbana, bem como o surgimento do *novus homo*, um tipo social que havia se enriquecido com o comércio.

Por isso deve-se pensar em uma nova relação que nos conduza ao exato pensamento sobre a hegemonia. De um lado o auge do conflito entre plebeus e patrícios; de outro, o início da guerra civil em 88 a.C. O padrão

---

114 GOLDSWORTHY, 2016, p. 152.

das análises sobre a guerra civil encontra-se, também, em Goldsworthy. Ao final do Capítulo na qual descreve a resistência de Sertório, comenta:

Com Sila morto, o principal motivo da guerra [civil] tinha desaparecido, pois, como em todas as guerras civis de Roma, as causas desse conflito foram as rivalidades pessoais de políticos.<sup>115</sup>

Mas ao se estudar com atenção esse período de guerra civil que precede à ascensão de Júlio César, nota-se duas classes sociais que estão na base do conflito, com suas respectivas instituições maiores. Os patrícios alojados no Senado e os plebeus com a Assembleia da plebe (*Concilium plebis*). A guerra civil deve ser analisada, para uma melhor compreensão desta época, através do confronto entre patrícios e plebeus. Em sua eleição para cônsul em 107 a.C, Caio Mário representava esse *novus homo* ingressando no Senado. Como comenta Goldsworthy, os companheiros de instituição de Mário não aceitavam com espontaneidade a presença de “novos homens” ao seu lado: “[...] os senadores consideravam os equestres comuns como inferiores”.<sup>116</sup> Os *nobiles* não estão mais sozinhos como classe governante, os equestres agora se misturam aos antigos “donos” de Roma.

Mário provou ser um excelente comandante. A vitória na Numídia o elevou ao *status* de grande general, um dos mais populares da história de Roma. Na campanha de 107 a.C. ao Senado, seu discurso é de um plebeu que se orgulha de Roma: “Pessoalmente acredito que todos os homens têm a mesma natureza e que os mais valeses são os mais bem-nascidos”.<sup>117</sup> A transformação que Mário realiza no Exército merece um destaque especial. Agora, os legionários são recrutados nas classes inferiores. Os *proletarii* podem fazer uma razoável carreira no exército, com a possibilidade de adquirir um pedaço de terra em regiões conquistadas. Estava em curso uma “revolução silenciosa”, um tanto perigosa para a lógica dos patrícios: um líder plebeu, com um exército popular.

Ao mesmo tempo, os patrícios necessitavam de Mário. O patriado tinha enormes interesses nesses grandes líderes militares. Por volta

115 Ibid., p. 200.

116 Ibid., p. 153.

117 Apud GOLDSWORTHY, 2016, p. 160.



de 104 a.C ocorre a ameaça dos povos bárbaros; Goldsworthy narra este período como uma época de apreensão, pois era iminente que “os bárbaros do Norte cruzassem os Alpes e ameaçassem a Itália e Roma, de um modo que nenhum inimigo fazia desde Aníbal”.<sup>118</sup> Vários cônsules já tinham sofrido a derrota ante os bárbaros, mas foi Mário que consegue derrotá-los. Calcula-se em cerca de cem mil prisioneiros de guerra.

A relação de Mário com o Senado, mesmo após essas vitórias, continua um tanto tensa. O Senado recusa-se a aprovar o assentamento de parte de seus soldados em terras conquistadas: cai por terra o programa de colonização de Mário. Aqui, estamos no ápice da luta de classes em Roma, iniciada com as primeiras reivindicações da plebe no início do século V a.C. A luta se intensifica na medida em que o general Mário se alia ao tribuno Lúcio Apuleio Saturnino. Goldsworthy nos transmite uma imagem negativa deste último: “radical”, “demagogo”. Comenta sobre um grande tumulto no Fórum; neste clima o Senado emite o decreto *Senatus-consultum Ultimum* que permite a repressão:

Tal recurso tinha sido usado pela última vez para justificar a violenta supressão de Caio Graco e de seus servidores, e, agora, dava legalidade para usar a força de modo semelhante contra Saturnino. Mário cercou o tribuno e fez com que ele e seus seguidores se rendessem, mas eles foram linchados antes que qualquer decisão pudesse ser tomada com relação ao seu destino.<sup>119</sup>

Para agravar a situação social, em 90 a.C. os povos itálicos aliados de Roma se rebelam. É nesse clima de confrontos locais que Sila vence a eleição para Cônsul em 88 a.C. Antigo auxiliar de Mário, Sila havia capturado Jugurta. Agora o Senado já tem seu homem forte. O próximo desafio de Roma é o rei Mitridates VI, do Ponto. O Senado autoriza Sila a guerrear com Mitridates VI, mas Mário desejava o mesmo comando. É neste instante que Mário se alia ao tribuno Públio Sulpício Rufo e aprova na Assembleia da plebe a autorização liderar a campanha do Oriente. Sila reage; com suas legiões ocupa Roma em 88 a.C. É o início oficial da guer-

118 GOLDSWORTHY, 2016, p. 168.

119 Ibid., p. 179.

ra civil, descrita desta forma por Goldsworthy: “Roma foi ocupada com facilidade, pois os oponentes de Sila não tinham tropas para enfrentá-lo. Sulpício foi morto, mas Mário fugiu para a África”.<sup>120</sup>

São diversas leituras sobre esta fase decisiva da história política de Roma. Em uma reflexão sobre a conservação da liberdade, Maquiavel pensa sobre a lógica da aristocracia e da plebe. Para Maquiavel, a liberdade é o produto do bom legislador (“Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado”); porém é a aristocracia que possui mais condições de conservá-la. A aristocracia tem sede de domínio; já a plebe não deseja ser degradada. Mas se deixarmos a proteção da liberdade para a plebe, ingressaremos em um regime mais instável. Maquiavel vê o povo com uma “índole inquieta”, fato que provoca na nobreza “um gesto de desespero”. Neste instante ele cita Roma:

Quando os tribunos foram instituídos, o povo não se contentou com um cônsul plebeu: quis logo dois. Depois, exigiu a censura; em seguida a pretoria; mais tarde todas as demais funções de governo. Mais ainda: movido sempre pela mesma ânsia de poder, veio com o tempo a idolatrar os homens que considerava capazes de rebaixar a nobreza. Esta foi a origem do poder de Mário e da ruína de Roma.<sup>121</sup>

Que lógica compartilha Maquiavel? Qual seu lugar de “fala” em termos de situação social? Neste caso, Michel de Certeau nos auxilia. Ele pensa o fundamento dos escritos sobre a história nos séculos XVI, XVII e XVIII bem ao estilo de Foucault da *l'Archéologie du savoir*. No exemplo de Maquiavel, quem de fato é o agente do discurso? Michel de Certeau responde que é o rei, instância do poder centralizador da época. Assim, o “discurso autoriza a força que exerce o poder; [...]”.<sup>122</sup> A historiografia deste período moderno é um “discurso do senhor e do servidor”. O real neste discurso é encenado em uma nova ordenação discursiva; de fato, “nunca o “príncipe possível” construído pelo discurso, será o “príncipe de fato”. Nunca será ultrapassado o fosso que separa a realidade do discurso [...]”.<sup>123</sup> Um mundo da práxis; outro da encenação discursiva:

120 Ibid., p. 181.

121 MAQUIAVEL, 1979, p. 34.

122 CERTEAU, 2017, p. 20.

123 Ibid., p. 21, 22.

Colocada do lado do poder, apoiada nele, mas a uma distância crítica; tendo em mão, imitados pela própria escrita, os instrumentos racionais das operações modificadoras dos equilíbrios de força a título de uma vontade conquistadora; reunindo as massas de longe (por detrás da separação política e social que as “distingue”), reinterpretando as referências tradicionais que existem nelas; a historiografia francesa moderna é, em sua quase totalidade, burguesa e – como estranhá-lo? – racionalista.<sup>124</sup>

Quando Certeau se refere à “historiografia francesa”, Maquiavel também pode ser incluído neste conjunto (burguês). Mas é de se espantar da própria representação que Maquiavel tinha de sua época histórica. Nos *Discorsi* sente-se que o verdadeiro mundo (no esplendor da virtude cívica) já havia passado: Maquiavel vê decadência por toda parte neste início do século XVI. Ele justificou uma época (no efeito discursivo); na intencionalidade, desejava remediar o declive da história com o “novo príncipe” e seu *Estado*.<sup>125</sup>

Para Maquiavel há três formas de poder normal: a monarquia, a aristocracia e o governo popular. Ao interpretar os acontecimentos da Antiguidade, o florentino vê certa lógica na sucessão dessas formas de poder. Se na história de um Estado não ocorrer nenhuma ruptura (invasão de um povo inimigo), o Estado “percorrerá por muito tempo o círculo das mesmas revoluções”.<sup>126</sup> São esses três regimes políticos (normais) que podem ter uma duração relativa; mas para uma longa duração é preciso uma mescla das três formas (normais): o príncipe, a aristocracia e os populares.<sup>127</sup> Importante é observar que Maquiavel concebe a instabilidade do Estado popular no elemento “licença”: “Cada um vivia conforme o seu capricho, e a cada dia ocorriam mil ultrajes”.<sup>128</sup>

124 Ibid., p. 23.

125 Em *O mito do Estado*, Ernst Cassirer deixa claro que “a verdadeira fonte de admiração de Maquiavel não era o próprio homem, mas a estrutura do novo Estado que ele tinha criado” (2003, p. 165). Em outra passagem, comenta: “E ainda que fosse verdade que todo o conselho de Maquiavel se destinasse “ao bem comum”, quem é o juiz desse bem comum? Obviamente, o próprio príncipe. Assim, este poderia sempre identificar o bem comum com o seu próprio interesse; atuaria de acordo com a máxima *L'État c'est moi*” (Ibid., p. 176).

126 MAQUIAVEL, 1979, p. 26.

127 Idem.

128 Ibid., p. 25. Notar, também, esta passagem em Maquiavel: “[...] quando a massa do povo é

O discurso de Maquiavel nomeia o príncipe em uma nova positividade; mas o que ocorre, no fundo, é que a própria prática política (do rei absoluto) explica “como e por que [tal prática] faz parte [das] condições de emergência, de inserção e de funcionamento [do discurso]”.<sup>129</sup> A forma como surge o “povo” em Maquiavel provém de uma tradição; a plebe romana é reinterpretada nas diversas formações discursivas em sua descentralidade. Força ameaçadora, monstrosidade rebelde, desregramento antissocial são algumas das figuras do discurso que finge distanciar-se do embate social. Foucault confia em *L'archéologie du savoir* que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; [...]”.<sup>130</sup> O novo objeto discursivo não preexiste à sua própria formação (discursiva); ele agora tem boa aceitação porque respeitou as “condições positivas de um feixe complexo de relações”.<sup>131</sup> A persistência da negatividade da plebe em uma longa duração discursiva (levando em consideração as variações dessa negatividade) evidencia que há um poder hegemônico nos discursos sobre a plebe:

[...] o sistema – não pode ser representado, mas precisa mostrar-se no campo da representação, as formas dessa representação serão constitutivamente inadequadas. Elas só podem ser os particulares. Como consequência da sistematicidade do sistema, o momento de sua totalização impossível será simbolizado por particulares que assumam contingentemente essa função representativa.<sup>132</sup>

O que a tradição religiosa e a boa aristocracia guerreira realizavam na Antiguidade, agora (na época moderna) são necessárias novas forças como o príncipe e a nobreza: essas forças devem policiar o *populus*.<sup>133</sup>

---

sadia, as desordens e os tumultos não chegam a ser danos; mas quando está corrompida, mesmo as leis melhor ordenadas são impotentes – a menos que sejam manipuladas habilmente por uma personalidade vigorosa, respeitada pela sua autoridade, e que possa cortar o mal pela raiz” (Ibid., p. 78).

129 FOUCAULT, 1987, p. 187.

130 Ibid., p. 51.

131 Idem.

132 LACLAU, 2011, p. 89.

133 Maquiavel enfatiza que para conquistar o povo, o príncipe deve levar em consideração os desejos do primeiro: vingar-se daqueles que os escravizaram e recobrar a liberdade. De fato, o *populus* “quer a liberdade apenas para poder viver em segurança” (MAQUIAVEL, 1979, p. 75).

## O jogo político no fim da República

Desde a saída de Mário da cena política, o que comumente surge como guerra civil entre os grandes líderes militares é o confronto de dois poderes sociais: patrícios e plebeus. Sila impõe uma severa ditadura em Roma por três anos; após se retirar do poder (provavelmente por problemas de saúde), o grande homem forte do Senado será Pompeu. Suas grandes vitórias no exterior o transformaram em figura de destaque. Aqui, dois acontecimentos merecem ser narrados. Primeiro, o surgimento de Caius Iulius Caesar (Júlio César); segundo, a revolta do tribuno Clodius.

Inicialmente temos que entender a prática política de Clodius. Neste instante, o jogo de classes entre patrícios e plebe atinge um estágio de confronto direto. Clodius é assassinado pelo grupo liderado por Milon. Nesse clima de guerra civil o Senado concede a Pompeu em 52 a.C o consulado único. Como na expressão de Cícero, Pompeu se transforma em um verdadeiro *princeps*, impondo uma severa repressão à plebe. Notar como o Senado neste instante necessitada da liderança de Pompeu; após a retirada de Sila, ele será o novo homem forte do Senado. Mas neste instante, a figura de Júlio César está em ascensão; mas o Senado necessita de Pompeu e não de César. Agora, o problema é entender Júlio César neste instante. Para Joël Schmidt, já havia uma inquietação tendo em vista “as ambições monárquicas mal dissimuladas de César”.<sup>134</sup> Pompeu não tinha as habilidades políticas de César, contudo para o Senado esta era uma boa característica. Para a lógica do Senado, César era o homem perigoso, com sua famosa astúcia. Do ponto de vista de César, ao derrotar Pompeu ele não seria um novo Sila (uma ditadura em benefício do Senado). Por isso a centralização política empreendida pelo cesarismo romano foi altamente astuciosa. Cícero, um autêntico representante do Senado patrício, comenta referindo-se a César: “É claro que estamos diante do homem mais audacioso e mais empreendedor [...]”.<sup>135</sup>

134 SCHMIDT, 2010, p. 159.

135 Apud SCHMIDT, 2010, p. 167. Observar que essa apreciação de Cícero é de fins de dezembro de 50 a.C. Em 7 de janeiro de 49 a.C., os cônsules Lêntulo e Marcelo, adversários de César, decretam que este deve licenciar seu exército. Schmidt comenta que “Lêntulo permanece inabalável e trata de uma maneira ultrajante Marco Antônio, Cássio e Curião [tribunos da plebe], expulsan-

Além da habilidade política, César tem o poder de arrebatar “toda essa população das ruas, miserável e facciosa, tribunos que se tornaram poderosos, [...]”.<sup>136</sup> São comentários importantes, pois mostram que o patriciado como classe dominante sente a perda da direção política. Joël Schmidt acompanha os acontecimentos de 49 a.C. César avança sobre Roma; Pompeu se retira. O Senado está em pânico. Em carta, Cícero comenta: “Onde eu poderia estar em segurança? Onde encontrar Pompeu? Eu caminho tomar? Minha cabeça não aguenta mais”.<sup>137</sup> Diante da ameaça que representa César, os senadores fogem de Roma.

Pode-se compreender que, de forma lenta, o cesarismo representa a perda da autonomia do Senado; em longo prazo representa também o arrefecimento do poder (político) da plebe. César não é um tirano comum. Com força suficiente para impor sua vontade, corteja Cícero. Como explicar esta estratégia? Schmidt comenta que “César compreendeu que a lisonja é uma arma e seguramente serve-se dela com outros personagens importantes em Roma”.<sup>138</sup> Luciano Canfora enfatiza que “a verdadeira e própria “corte” feita a Cícero na esperança de tê-lo em Roma para “legitimar” o Senado esvaziado dos cônsules em fuga”.<sup>139</sup> Correta apreciação de Canfora; desta data em diante é a lógica do cesarismo (Júlio César e Otaviano) que deve ser compreendida.

Em seu *Júlio César*, Luciano Canfora cita o fenômeno do cesarismo. Mas como o historiador italiano compreende César? Em um dos capítulos de *Júlio César*, “Contra a subversão”, Canfora cita dois líderes da plebe que intentam a aprovação de uma lei sobre as dívidas. Inicialmente o tribuno Marcos Célio Rufo, antigo aliado de Júlio César, objetiva a aprovação de uma lei de “remissão radical das dívidas”. Na interpretação de Canfora, surge a reação do Senado que “resolveu endurecer: votou a suspensão de Célio de seu cargo e o tirou à força dos rostros, de onde ele arengava à multidão”.<sup>140</sup> Desde então, Célio Rufo parte para a revolta

---

do-os do Senado” (2010, p. 167).

136 Idem.

137 Ibid., p. 176.

138 Ibid., p. 181.

139 CANFORA, 2002, p. 208.

140 Ibid., p. 221.

(armada). O segundo tribuno é Dolabela. Neste instante de 47 a.C havia uma divisão entre os tribunos da plebe (na expressão de Canfora, “todos, aliás, de extração cesariana”). Para forçar a aprovação da lei de remissão das dívidas, Dolabela ocupa o Forum.<sup>141</sup> O senado emite o *Senatus-consultum Ultimum* confiando a repressão a Marco Antônio. Segundo os dados de Tito Lívio, foram cerca de mil mortes. No retorno de César (agosto de 47 a.C), sua reação é assim descrita por Canfora:

César, no entanto, teve desta vez para com os revoltosos uma posição mais dúctil: “perdoou” a Dolabela (melhor, facilitou-lhe a carreira) e, por outro lado, tomou distância de Antônio, a quem não reconduziu ao cargo de *magister equitum*, atribuído então a Lépido para o ano 46 a.C.<sup>142</sup>

Astúcia de César? Provavelmente, na medida em que a punição a Dolabela iria significar uma ruptura com a plebe. Canfora comenta que César “não mudou substancialmente seu julgamento sobre o fôlego curto e a escassa perspectiva política da atitude endêmica de rebeldia da plebe romana”.<sup>143</sup> No outro exemplo (de Marcos Célio Rufo), no entendimento de Canfora há uma nítida separação entre “o entendimento da parte *popularis* contra o demagogo que se revoltou contra ela”.<sup>144</sup> Aqui há uma polêmica, inclusive, que não deixou de reproduzir a própria historiografia. Para Canfora, o tribuno Célio Rufo é um “demagogo”; já Júlio César um intelectual que conhece a fundo “os destemperos da linguagem e da ação *popularis* [...]”.<sup>145</sup> É nesse sentido que se percebe que a lógica do discurso da plebe não possui voz: a historiografia se contamina com o próprio feitiço da imagem de César.

Como havíamos enfatizado, Canfora utiliza o termo cesarismo. Mas para o historiador italiano, o termo adquire a acepção de um equilíbrio

141 Em outra passagem de *Júlio César*, Luciano Canfora comenta: “No plano da ordem, Antônio tivera de enfrentar o ativismo para-insurrecional de Públio Cornélio Dolabela (o genro de Cícero), que, convertido, de corpo e alma à causa cesariana e interpretando-a de acordo com as velhas categorias do extremismo *popularis*, pretendia o cancelamento das dívidas, prevalecendo-se de sua posição de tribuno da plebe para o ano 47 a.C.” (2002, p. 269).

142 Ibid., p. 223.

143 Idem.

144 Ibid., p. 221.

145 Idem.

de forças. Isto explica uma das características da prática política de César: a *clementia*. O regime de principado que sucedeu à república não pode ser compreendido como um “equilíbrio de forças”. Trata-se de outro regime político, que tem uma forma peculiar de tratar as classes sociais. Então, que tipo de soluções ele propõe? O principado compreendido como cesarismo possui uma lógica própria; há nele um intencionalismo que objetiva a estabilidade política. O próprio Canfora, de forma apropriada, segue a leitura de Napoleão Bonaparte do fenômeno romano (com certeza o líder francês aprendeu muito com as lições de César). Constatamos que em sua fase final, César promove uma “abertura em direção aos velhos grupos dirigentes”. Na interpretação de Napoleão: após a batalha de Munda, já liquidado o partido pompeiano, “o partido popular e os veteranos aumentaram suas pretensões, faziam ouvir suas vozes. César ficou preocupado com o fato e recorreu às principais famílias, para refreá-los”.<sup>146</sup> Correta apreciação de Napoleão Bonaparte, pois o novo regime retira o poder político das classes sociais (patrícios e plebeus), mas ao mesmo tempo (para não se tornar uma simples tirania) manipula as mesmas classes sociais, utiliza-as como força social na lógica do cesarismo. Assim, o cesarismo restabelece a velha aristocracia e “tira proveito dela numa nova ordem, recolocando de pé as velhas famílias sob os novos princípios”.<sup>147</sup> Canfora comenta que esta análise do cesarismo por parte de Napoleão Bonaparte “é uma leitura legítima”, embora não explique o atrito crescente entre a aristocracia e o novo regime. Como havia ocorrido com o próprio Bonaparte, a classe dominante preserva o anseio de retomar a direção política.

Nesse sentido, o cesarismo na prática de Júlio César necessita do carisma (do líder). A estratégia da *clementia* e o apelo às classes populares sem radicalismo aproxima em demasia o cesarismo do recente fenômeno do populismo. Em uma passagem significativa, Canfora evidencia que Júlio César “não pretendia apresentar-se como homem de um partido”. Eis a “carta aberta” de César:

---

146 Apud CANFORA, 2002, p. 310.

147 Idem.



Tentemos, se possível, recuperar as vontades de todos e assegurar um caráter não efêmero para nossa vitória. Todos os outros, com efeito, recorreram a duros métodos repressivos e por isso não conseguiram evitar o ódio que indefectivelmente é a consequência deles, nem conseguiram manter-se duradouramente no poder, com exceção de Sila, que é certo que não pretendo ter como modelo!<sup>148</sup>

Neste instante, Canfora não esconde sua admiração por Júlio César. Este último vai reerguer as estátuas de Pompeu, Sila e Mário. Isto explica o subtítulo da obra de Canfora, “*il dittatore democratico*”: o historiador italiano admira o estilo democrático de César

## Paul Veyne: sobre a hegemonia na Roma antiga

Não deixa de ser interessante acompanharmos as análises de Paul Veyne em *Pão e circo* sobre a política na Roma antiga. O conceito não surge em seus escritos, mas de forma surpreendente, suas conclusões nos conduzem a uma perspectiva bem próxima de um pensar sobre a hegemonia. Como explicar as práticas políticas do imperador? Veyne acompanha atentamente as transformações do regime republicano até o surgimento do principado. Suas objeções a Cícero já indicam que ele não crê na representação de Roma como uma república. Para Veyne, a Roma republicana correspondia a um regime oligárquico, com uma elite politicamente poderosa: as eleições não alteravam o poder dos *optimates*.

Veyne identifica o regime de principado como um “absolutismo”. A ideologia do regime de principado é amplamente analisada; o problema maior é que Veyne não explora o suficiente sua extensa documentação. Ver, particularmente, a declaração de Otaviano em seu elogio fúnebre: “Com 19 anos, formei um exército por iniciativa própria e com meus recursos pessoais, exército com o qual libertei o Estado que era oprimido pela tirania de uma facção”.<sup>149</sup> Passagem importante para compreendermos o cesarismo. O líder se apresenta como um agente que salva o Estado;

148 Apud CANFORA, 2002, p. 333.

149 Apud VEYNE, 2015, p. 492.

ao mesmo tempo, o *princeps* necessita de um esforço para erigir uma imagem de si como protetor de um “povo” indefeso.<sup>150</sup> Estratégia astuciosa do líder do novo regime que, inclusive, tem sua origem em Júlio César. Veyne cita uma passagem de Cícero:

Por seus gladiadores, seus monumentos, seus congíarios, suas festas, César havia ganhado o coração das populações ingênuas; ele fez que seus partidários se apegassem a ele através de recompensas, e seus adversários através de atribuições de clemência, [...].<sup>151</sup>

A própria construção da imagem pública de Júlio César torna-se um tema difícil de ser estudado. Veyne comenta que César foi o primeiro que ousou oferecer ao povo romano um monumento público, mesmo antes de ter sido um triunfador.<sup>152</sup> Trata-se de um conjunto de generosidades, com a consequente concentração de poder. O historiador francês deixa claro que no Alto Império “os príncipes reservarão para si o monopólio do evergetismo em Roma, sua capital; [...]”.<sup>153</sup> Foi Agripa, o homem de confiança de Augusto, que realizou as obras públicas que impressionaram o povo. Veyne recupera um interessante escrito de Dião Cássio:

[Agripa] exerceu voluntariamente a edilidade, restaurou todos os edifícios públicos e todas as estradas sem receber nada do Tesouro; organizou uma distribuição de óleo e de sal para todos os cidadãos, tornou as termas gratuitas durante o ano inteiro, ofereceu numerosos e variados espetáculos e alugou os serviços dos barbeiros para que ninguém precisasse pagar para se barbear no dia da festa.<sup>154</sup>

---

150 Notar as semelhanças com as estratégias ideológicas de Napoleão Bonaparte. Em suas *Memórias de Napoleão I*, comenta: “[...] antes mesmo de realizar a guerra [externa], era indispensável estabelecer a paz [na França], eliminar as facções e fundamentar minha autoridade, sendo necessário acionar esta grande máquina que se denomina governo” (Bonaparte, 1894, p. 16). A tradução é minha.

151 Apud VEYNE, 2015, p. 502

152 “Sem esperar por seu triunfo, César queria ter seus próprios monumentos em Roma: o Fórum e a basílica receberão seu nome e também a Basílica Emília, cuja reconstrução ele confia gentilmente a um descendente de seu construtor, Emílio Paulo, dando-lhe as quantias necessárias para isso; o saque dos gauleses era a fonte de centenas de milhões que foram investidos nesse conjunto monumental capaz de competir com o de Pompeu” (Veyne, 2015, p. 503).

153 Ibid., p. 504.

154 Apud VEYNE, 2015, p. 507.

Veyne conclui que Agripa (com esse evergetismo) havia conquistado “os corações da plebe a favor de Otaviano, [...]”.<sup>155</sup> Trata-se de uma prática hegemônica para dar maior sustentação ao regime de principado. Inclusive, o próprio Paul Veyne assim nos mostra: “É graças a gestos simbólicos que um regime não se contenta em impor sua autoridade, mas consegue, como dizem, fazer que o amem”.<sup>156</sup>

De uma forma geral, Veyne identifica duas faces em Augusto. Primeiro a *auctoritas*, como uma “autoridade pessoal excepcional”; a outra, como o agente que salvou o Estado. O termo mais apropriado para esta última face é *impensae*: despesas. O *princeps* de forma “particular” auxilia o Estado e a plebe.<sup>157</sup> Veyne apreende a questão principal: “Augusto não fala como um chefe de Estado que se beneficia das despesas públicas que ordenou, [...]”.<sup>158</sup> Augusto se mostra como “um mecenas de Estado”, ou seja, sua “fortuna privada” é utilizada para efeitos de hegemonia. A fortuna da família Júlio-claudiana corresponde a um capital político indispensável; nas palavras de Veyne, “recursos para reinar”. Mas este tipo de mecenato se encerra com a morte de Nero; o que se denomina Tesouro é o cofre público administrado pelo Senado. Já o Fisco e o Patrimônio são os “cofres do imperador”.

Esse material importante que Paul Veyne nos oferece em *Pão e circo* comprova que há uma intencionalidade em Júlio César e Otaviano com o objetivo de erigir uma hegemonia para o novo regime. Mas podemos interrogar: que tipo de intencionalidade? Além da habilidade política e militar, observamos uma espécie de prática astuta em torno da representação do poder:

Como os epitáfios municipais, os *Res gestae* têm um sabor popular e também republicano; os *impensae*, ou evergesias, constituem a metade

155 VEYNE, 2015, p. 507.

156 Ibid., p. 508.

157 “Essas despesas são enumeradas com uma exatidão de contador, e não se parecem com as despesas ordinárias de um Estado: por exemplo, não consta o soldo das legiões; são apenas contribuições em dinheiro à população de Roma, congiários, trigo comprado a título privado para ser distribuído à plebe, evergesias com o produto de saques; o total, recapitulado pomposamente no fim do texto é de 600 milhões de sestércios” (Ibid., p. 508).

158 Ibid., p. 509.

da autoglorificação de Augusto. A intenção do príncipe devia ser perfeitamente clara aos olhos de seus pares da oligarquia senatorial: isso havia sido escrito pela ótica da plebe de Roma.<sup>159</sup>

Precisa interpretação de Veyne; no cesarismo há uma habilidade em jogar-se com as classes e grupos sociais. O regime de Augusto se representa como um poder protetor da plebe; ao mesmo tempo, simula que respeita o modelo republicano para não afrontar com a cultura política romana. Veyne comenta que “a própria forma dessa autoglorificação é republicana”.<sup>160</sup> Há vários exemplos de cônsules da época republicana que realizam essas espécies de autoglorificação. Então, a astúcia dos líderes do regime de principado é manter uma aparência republicana.

Se por um lado, os escritos de Paul Veyne em *Pão e circo* nos indicam uma prática hegemônica, sua conclusão é um tanto paradoxal. Sobre o homem de confiança de Augusto, Veyne afirma: “[...] Agripa exerce suntuosamente sua famosa edilidade para seduzir os corações romanos ao novo regime; ele não sabia, no entanto, o que fazer com seus corpos, pois os plebeus se situavam no exterior da arena política”.<sup>161</sup> A hegemonia pode ser entendida como uma prática política que se exerce em campos além (no sentido de “externo”) do campo político. Se adotarmos a lógica do pensamento sobre a hegemonia, constata-se uma flagrante contradição em Veyne: ele interpreta uma prática hegemônica, mas realiza uma reflexão tradicional.<sup>162</sup> Segundo esta última, desaparece a funcionalidade da prática hegemônica. Para Veyne, os patrícios querem “mostrar ao povo que não lhe devem nada e que possuem uma superioridade essencial, como um grande senhor que distribui gorjetas à população”.<sup>163</sup> O historiador francês despolitizou a prática do evergetismo. Outro detalhe importante é que Veyne naturaliza uma série de elementos do mundo social: a superioridade dos notáveis; a “passividade” e os prazeres da plebe,

---

159 Ibid., p. 514.

160 Ibid., p. 515.

161 Ibid., p. 516.

162 Em uma passagem, Veyne comenta que as generosidades de César e Augusto implicam em “justificar o seu regime no coração do povo; eles querem provar ao povo que fazem tudo por ele, apesar de não fazerem nada para ele; [...]” (Ibid., p. 518).

163 Ibid., p. 518.

etc. Daí sua questionável afirmação de que “a ideia de despolitização [da plebe] é profundamente anacrônica; [...]”.<sup>164</sup> Como explicar esta acepção de Veyne? Os patrícios não necessitam despolitizar a plebe: eles já são despolitizados. Observar uma afirmação do historiador: “[...] os dirigentes são senhores, chefes que comandam por direito”.<sup>165</sup>

A teoria da hegemonia contribui, justamente, para romper com essa concepção na qual se naturaliza elementos no mundo social. Antonio Gramsci comenta que o conceito de hegemonia (para além de seus efeitos práticos) representa “um grande progresso filosófico”, pois implica “uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, [...]”.<sup>166</sup> A teoria da hegemonia impede que determinada análise do mundo social se torne uma representação imediata, com carência de senso crítico. Na concepção que leva em consideração a teoria da hegemonia, a “objetividade” surge dessa forma:

[...] sendo a realidade o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas (do maquinista à máquina), prescindir de todo elemento voluntário, ou calcular apenas a intervenção de vontades outras como elemento objetivo do jogo geral mutila a própria realidade. Só quem deseja fortemente identifica os elementos necessários à realização da sua vontade.<sup>167</sup>

Um pouco antes desta passagem, Gramsci havia comentado (ele se referia à previsão) sobre o “ver bem o presente e o passado como movimento [...]”.<sup>168</sup> Eis uma concepção que dissolve uma forma de interpretar que naturaliza os elementos do mundo social. Nesta fase inicial das reflexões sobre a hegemonia (no seio do marxismo) o problema maior era localizar o vazio (historicamente determinado) a ser preenchido. Eram as

---

164 Idem.

165 Idem. Eis uma passagem que expressa a contradição em Paul Veyne: “Quase não se pode acusar a oligarquia de ter adormecido o povo em suas satisfações materialistas: socialmente, esses latifundiários eram um tanto ferozes. Eles não ofereciam presentes para adquirir ou manter o poder, mas porque tinham o poder: um poder político consiste em reinar nos corações, em ser amado” (Idem).

166 GRAMSCI, 1978b, p. 21.

167 GRAMSCI, 1978a, p. 41.

168 Idem.

“tarefas históricas”, ou seja, aquilo que era possível realizar em uma determinada etapa do processo social.

A objetividade do social não se apreende na imediatez. O campo social é um produto de práticas humanas e não há sujeitos (entendidos como “entidades”) pressupostos (na acepção de *arché*), muito menos predados naturalizados. Nessas formas de representação natural (compreendidas em sua fixidez) enclausura-se (simbolicamente) o ser humano na medida em que seu ser social se torna estranho.<sup>169</sup> Ver, particularmente, que jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* acentua da possibilidade do retorno do homem à sua condição social.<sup>170</sup>

Se concebermos uma perspectiva de que a sociedade que produz o homem e, ainda, se essa mesma sociedade é caracterizada por relações de dominação, então são essas últimas que determinam o homem social. Nesse sentido, a lição da teoria da hegemonia indica que a consciência política não se conquista de forma idealista; ela é uma “consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica [...]”.<sup>171</sup> Isto é autoconsciência para Gramsci. Na acepção de Laclau, a consciência política se forma no jogo das relações hegemônicas. Por isso, podemos interpretar Marx em sua ideia de que a sociedade é o humanismo da natureza; nesse sentido, uma sociedade perpassada por relações de dominação o elemento humano aparentemente surge como “natural”: é o efeito do poder hegemônico. A eficácia do poder hegemônico pode ser medido no instante em que a gênese das representações das atribuições humanas estão naturalizadas.

---

169 Sobre esta “naturalização do arbitrário social” (nas palavras de Bourdieu), ver particularmente *Razões práticas* (2010). No exemplo da categoria “família”, Bourdieu comenta que ela “aparece como a mais natural das categorias sociais, [...]” (2010, p. 129). Mas de uma perspectiva sociológica “a família é produto de um verdadeiro trabalho de instituição, ritual e técnico ao mesmo tempo, que visa instituir de maneira duradoura, em cada um dos membros da unidade instituída, sentimentos adequados a assegurar a integração que é a condição de existência e de persistência dessa unidade” (Idem).

170 “Vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supracitada, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (Betätigung) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele. [...] Portanto, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele” (Marx, 2010, p. 106).

171 GRAMSCI, 1978b, p. 21.

## Uma reflexão sobre o cesarismo

Leon Trotsky em *Revolução e contra-revolução* comenta que o bonapartismo é um “regime de ditadura militar-policial” e que “o governo torna-se “independente” da sociedade”.<sup>172</sup> Evidentemente que Trotsky se refere ao regime de Napoleão Bonaparte (ou até incluindo Luis Bonaparte). No exemplo do cesarismo, nota-se que a observação de Trotsky referente a um “governo “independente” da sociedade” parece ser correta. No exemplo histórico de Roma, nos instantes imediatos (88 a.C) à invasão de Roma por Sila, havia de fato uma crise de hegemonia. Nem patrícios ou plebeus dominavam o Estado. Para a lógica do Senado, a intervenção de um homem forte (como no modelo constitucional do *dictador*) se traduz como uma intervenção momentânea para debelar o perigo da anomia. Mas o problema maior é que na crise de hegemonia, surge uma terceira força, relativamente “independente” da sociedade. O que Trotsky quer dizer com isso? Essa terceira força não é capaz de criar sua própria hegemonia, daí a necessidade de se utilizar da “força” dos grupos sociais e jogá-los uns contra outros.

Para a lógica de dominação dos patrícios, embora o cesarismo tenha deslocado o poder político do Senado, ele apresenta seus méritos porque eliminou o perigo da politização da plebe.<sup>173</sup> Mas ao mesmo tempo o Senado ansiava (após a eliminação dos plebeus como “classe política”) por retomar a direção política do Estado. Gibbon cita o exemplo histórico; após a morte de Calígula, os cônsules se reúnem no Capitólio e intentam retomar a antiga liberdade republicana. Em seguida, Gibbon acentua:

Mas enquanto eles deliberavam, os guardas pretorianos haviam decidido. O néscio Cláudio, irmão de Germânico, já se encontrava no acampamento deles, investido na púrpura imperial e preparado para garantir sua eleição pela força das armas.<sup>174</sup>

172 TROTSKY, 1968, p. 282.

173 Edward Gibbon comenta as primeiras atitudes de Augusto: “As assembleias populares foram abolidas para sempre e os imperadores livrados de uma multidão perigosa que, mesmo sem restaurar seus privilégios, poderia ter perturbado e quicá posto em perigo o governo estabelecido” (2016, p. 91).

174 Ibid., p. 97.

Assim, para se sustentar, o cesarismo necessita de uma força militar. Em Roma, foi a Guarda Pretoriana que deu sustentação ao regime. Então, a lógica do Senado, expressa de forma clara nesta afirmação de Cícero de “louvar o jovem [Augusto], recompensá-lo e, então, descartá-lo” não se efetiva.<sup>175</sup> O cesarismo em Roma teve dois grandes artífices: Júlio César e Otaviano. O primeiro centralizou o poder; o segundo lhe deu a estabilidade necessária.

Edward Gibbon acompanha a formação do regime cesarista em detalhes. Fixo nas instituições (como a maioria dos intérpretes desta fase histórica), Gibbon não ilumina a lógica do conflito de classes. Como exemplo, pode-se citar o caso do general Mário - que pode ser entendido como uma nova etapa do avanço da plebe - Gibbon reproduz a versão de que o general “abriu caminho para o domínio dos generais e, em última instância, para o advento do Império”.<sup>176</sup> Outro exemplo é sobre o povo romano; Gibbon enfatiza que ele tem uma “propensão [...] para a servidão [...]”.<sup>177</sup> É preciso certo cuidado ante a ideia da corrupção das instituições republicanas e as estratégias dos governantes de “desvirtuar” o povo.<sup>178</sup> Há, aqui, um pensar sobre o “povo” que Gibbon denomina de “plebe corrompida”:

O povo de Roma, assistindo com secreto prazer à humilhação da aristocracia, queria apenas pão e espetáculo público, que lhe eram prodigalizados, um e outros, pela mão liberal de Augusto.<sup>179</sup>

Observar que Júlio César já havia lisonjeado (no sentido de interpelação) este “povo”; o problema maior está nos representantes do povo. O que havia ocorrido em Atenas com a família Alcmeônidas não se reproduziu em Roma, com os irmãos Gracos. Barry Strauss acentua com propriedade:

175 Apud GOLDSWORTHY, 2016, p. 320.

176 GIBBON, 2016, p. 91.

177 Ibid., p. 89.

178 Notar, particularmente, esta passagem de Edward Gibbon: “As vantagens respectivas de uma monarquia e de uma república tinham dividido amiúde os que sobre elas especulavam; a então grandeza do Estado romano, a corrupção dos costumes e a indisciplina da soldadesca haviam fornecido novos argumentos aos advogados da monarquia; [...]” (Ibid., p. 86).

179 Ibid., p. 85.



Apesar de suas tendências populistas, ele [Júlio César] era um completo aristocrata romano. César ainda queria a admiração e o respeito dos nobres com quem, no final, se enfrentou. Ele não era mais um deles, no entanto não queria aceitar o fato.<sup>180</sup>

Sem a categoria “cesarismo” como lógica que explica o regime de principado, os intérpretes ficam presos exclusivamente à figura dos líderes governantes. Barry Strauss compartilha desta deficiência interpretativa. A lógica social do cesarismo não é se equilibrar entre as classes sociais, mas usá-las em outro jogo de equilíbrio. Primeiro se despolitiza (ao se eliminar seus órgãos representativos); depois se “eleva” essas classes, na pura dependência da força central cesariana. Como força submissa, ela pode ser jogada contra a outra classe adversária.

Outro detalhe importante. No cesarismo romano, o regime não afronta a cultura política. Nesta última havia uma forte rejeição ante a monarquia no seio do *populus*. Edward Gibbon tem essa percepção, ao estudar o período imperial. Crítico ante as “figuras monstruosas” dos imperadores, ele acentua:

O espírito dos romanos não estava tão preparado para a escravidão. Oprimidos pelo peso de sua própria corrupção e da violência militar, durante longo tempo os romanos preservaram os sentimentos, ou pelo menos as ideias, de seus antepassados livres de nascimento.<sup>181</sup>

Por isso o regime cesariano não se mostra como uma “monarquia”; uma das grandes tarefas do novo regime seria trabalhar para alterar a cultura política de seu povo.<sup>182</sup> Isso explica a interpretação de Gibbon da estratégia de Augusto; figura hábil que ele qualifica de o “matreiro tirano”. O cesarismo romano não se assume como monarquia; isto porque não há golpe, nem revolução na transição do regime republicano para o principado. Nesta transição, o príncipe não se proclama como um rei, mas um “primeiro” membro do Senado.<sup>183</sup> Gibbon afirma que Augusto participava

180 STRAUSS, 2014, p. 297.

181 GIBBON, 2016, p. 106, 107.

182 Em outra passagem, a cultura política do *populus* surge como uma reverência à “república livre, virtuoso e triunfante; [...]” (Ibid., p. 107).

183 “[Augusto] permitiu ao Senado conferir-lhe, por toda a vida, os poderes dos cargos consular

das sessões do Senado, “ali tinha assento e votava em igualdade com seus pares”.<sup>184</sup> De fato o cesarismo era “uma monarquia absoluta disfarçada em forças republicanas”.<sup>185</sup> Astúcia de Augusto ao dotar o regime de uma expressão republicana; nas palavras de Gibbon, o cesarismo (ele não nomeia esta categoria interpretativa) era um “ardiloso sistema da autoridade imperial, [...]”.<sup>186</sup>

Já o caráter divino do novo poder tem uma função importante na estabilidade do regime: ele distanciou o núcleo do poder político do *populus*. Observar que os patrícios já utilizavam a religião como forma ideológica para se justificar como classe dirigente: a denominada *hierarquia*. A ênfase exagerada de Pierre Grimal no elemento religioso em Roma não se explica de forma satisfatória. Para Grimal, “a vida política romana estava impregnada de religião”.<sup>187</sup> Esse exagero no caráter religioso da vida romana retira, inclusive, dos plebeus o elemento de consciência política. A distorção de Grimal atinge esses limites:

Essa série de lutas travadas pelos plebeus para obter o mesmo estatuto jurídico dos patrícios (principalmente o acesso ao consulado) não teve como causas mais importantes reivindicações econômicas ou sociais. No fundo, descobre-se que o que estava em causa era de ordem religiosa e dizia respeito ao sagrado.<sup>188</sup>

Onde está o fator político nesta citação? Os plebeus tinham consciência de que os patrícios se protegiam (ideologicamente) com auxílio do elemento religioso. Mas no exemplo do cesarismo romano, a religião já apresenta uma nova releitura. Quando Júlio César se precipita sobre Roma na iminência da batalha com Pompeu, ocorre um incidente envolvendo um tribuno da Plebe, Metelo. Schmidt reproduz a narrativa de Plutarco:

---

e tribunício, os quais foram de igual maneira exercidos por todos os seus sucessores” (GIBBON, 2016, p. 89)

184 Ibid., p. 92.

185 Ibid., p. 93.

186 Ibid., p. 96.

187 GRIMAL, 1990, p. 46.

188 Ibid., p. 47.

O tribuno Metelo quis impedi-lo de tomar dinheiro do tesouro público e alegou leis [inviolável, porque sagrado] que o proibiam: “O tempo das armas”, disse César, “não é o das leis. Se não aprovas o que quero fazer, retira-te: a guerra não tem necessidade alguma dessa liberdade de palavras. Quando o acordo for feito e eu tiver deposto as armas, poderás então discursar como quiseses. De resto”, acrescentou, “quando te falo assim, não uso de todos os meus direitos. Pois vocês me pertencem, pelo direito de guerra, tu e todos os que se declararam contra mim e caíram em minhas mãos”.<sup>189</sup>

A atitude de César é pragmática e bem se assemelha à relação dos atenienses (da época do império) com seus dominados. No reino da *phýsis* a justiça corresponde ao poder do mais forte: o dominador se transforma em triunfador. A dominação (do mais forte) surge como algo natural (direito de guerra) e não há leis divinas acima deste mandamento.

Sabe-se que a imagem de Júlio César foi muito bem construída. Seu carisma pessoal soma-se à astúcia de uma prática populista. Nesta construção, o populismo se utiliza do elemento religioso para gerar respeito, admiração. Foi essa dificuldade que os assassinos de César tiveram ao tentar reverter o processo do cesarismo. Marco Antônio e, posteriormente, Otaviano, exploraram com eficiência essa imagem (de César) no seio do *populus*. A morte de Júlio César se transformou em um ato político. Na residência de Marco Antônio o testamento de César é lido para gerar a comoção popular:

Ao povo que ele sempre defendeu, César deixa um legado considerável, setenta dracmas a cada cidadão romano, além de doar-lhe jardins dos quais era proprietário na outra margem do Tibre – onde será construído, alguns anos mais tarde, um templo dedicado à deusa Fortuna.<sup>190</sup>

De agora em diante, esta imagem será materializada na coluna de mármore de cerca de quinze metros de altura no Fórum em homenagem a Júlio César. Na coluna lê-se “Ao pai da pátria” (*pater patriae*). Por isso o cesarismo romano foi um regime erigido com eficácia; mesmo antes

189 Apud SCHMIDT, 2010, p. 183.

190 SCHMIDT, 2010, p. 255.

dos fatos (históricos) já estava em curso um trabalho de contra-hegemonia ao modelo de dominação do patriciado. Por isso o cesarismo romano não se equilibra entre as antigas forças sociais e políticas; ele as desloca, reduz seu potencial político e potencializa seu poder social em função da nova lógica do poder. O que Augusto empreende é um “aparelho de hegemonia” (na linguagem de Gramsci). Aqui, o Estado como instituição se distancia da autonomia do *civis*, ou melhor, a própria presença desta forma de Estado implica na supressão do *civis* republicano.

Observar, particularmente, o exemplo do exército. Edward Gibbon comenta que Augusto “reforçou o rigor da disciplina com a sanção da lei [...]”.<sup>191</sup> Neste “ardiloso sistema” (expressão do próprio Gibbon), a “antiga severidade da disciplina” foi restaurada; agora, “a designação carinhosa de companheiros/soldados” é substituída por “soldados apenas”.<sup>192</sup> Por isso o cesarismo implica em uma nova forma de Estado, mais centralizado e distante das instâncias deliberativas. Gibbon ao interpretar o estilo político do imperador Adriano, confessa que ele “se revelava ora um excelente monarca, ora um sofista ridículo e um tirano ciumento”.<sup>193</sup> No regime de principado, a liberdade política se concentra no *princeps*: “[...] nos primeiros dias de seu reinado [de Adriano], condenou à morte quatro senadores consulares, seus inimigos pessoais e homens que haviam sido julgados dignos desse alto poder; [...]”.<sup>194</sup>

Neste caso, no cesarismo cria-se um espaço de liberdade em torno do *princeps*. Na monarquia, parece haver mais imposições rituais sobre o rei, cercado de uma nobreza não amedrontada. No exemplo do cesarismo (que Gibbon qualifica de tirania) o temor está presente na *entourage* do imperador. O poder central se caracteriza como um personalismo: ao se fugir de um padrão, o poder depende das características do “homem”.<sup>195</sup>

191 GIBBON, 2016, p. 97, 98.

192 Ibid., p. 98.

193 Ibid., p. 101.

194 Idem. O próprio Gibbon discorre sobre os horrores do imperador Cômodo, filho de Marco Aurélio que sucedeu o pai em 180. Após um atentado (frustrado) contra sua vida em 183, Cômodo “estava desejoso de encontrar deslealdade e traição no Senado” (Ibid., p. 113). Sem um Estado de direito, “suspeito equivalia a prova, julgamento a condenação”, comenta Gibbon. Máximo e Condião, irmãos da família Quintiliano, foram vítimas da “bondade crueldade de Cômodo” que “os uniu na morte” (Ibid., p. 114).

195 Em Maquiavel, “todos a quem faltem leis para regular sua conduta podem cometer os mes-

Por isso é necessário apreender o que o cesarismo retira do *civis* (cidadão), em seus detalhes. Sabe-se que a liberdade é suprimida, mas o cesarismo apresenta-se com uma carga ideológica sofisticada. Em *Da república*, de Cícero, pode-se ter uma noção da liberdade cívica na perspectiva dos patrícios. Ao se amparar no exemplo de Cipião, Cícero comenta que “a liberdade, por exemplo, só pode existir verdadeiramente onde o povo [*populus*] exerce a soberania; [...]”.<sup>196</sup> Então, na república há certo poder (soberania) no seio do *populus*: o direito de participar das instituições políticas. Ao mesmo tempo, essa república não pode ser dominada por homens ricos; Cícero enfatiza que é belo quando a virtude (*virtu*) governa a república.<sup>197</sup> Neste caso, a elite dirigente deve ser um modelo para o cidadão, “não impondo ao vulgo leis que é o primeiro a não respeitar, mas oferecendo, como lei viva, a própria existência aos seus compatriotas”.<sup>198</sup> É interessante observar que nessa república idealizada por Cícero, já se erige uma imagem da plebe que terá uma longa duração. Um aristocrata vê o plebeu em sua “debilidade” e “ignorância”; uma classe que “só submissa deseja obedecer”.<sup>199</sup>

Em *Da república*, Cícero escreve em um regime republicano que já ingressou na guerra civil. Os perigos para uma saudável república são: tirania (de um home só ou da plebe) ou a oligarquia de uma classe enriquecida. Notar que Cícero se refere à virtude (*virtu*) e à “lei viva”. Nesse sentido, o *civis* idealizado por Cícero é um homem movido pela tradição (a autoridade histórica), bem como pelo fervor patriótico. Cícero se refere à potência cívica do *vir* (que na tradução é um soldado de infantaria); *virtus* é a força cívica própria do *vir*: valor patriótico, coragem, destreza. Um homem integrado com o republicanismo. Na república saudável, o bom regime é capaz de gerar um *civis* com *virtu*. Essa força cívica nasce no instante em que o indivíduo se identifica com a *civitas*; ele a defende (ou a faz engrandecer) como “coisa sua” e não só de uma elite dirigente.<sup>200</sup>

---

mos erros que a multidão sem freio” (1979, p. 183).

196 CÍCERO, 1960, p. 44.

197 Ibid., p. 47.

198 Ibid., p. 48.

199 Ibid., p. 47. Dessa forma, Cícero não consegue ver outra liberdade além daquela inserida no modelo patrício. Em uma república popular “a liberdade transforma-se em licença”. Uma tradição de pensar aristocrático que provém de Platão e que Cícero adere: “[...] a liberdade leva o povo demasiadamente livre à escravidão [tirania]” (Ibid., p. 57).

200 Nos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (*Discorsi*), Maquiavel interpreta Roma:

Pierre Grimal em *Os erros da liberdade* deixa evidente que César confiscou a liberdade das instituições: “Nem o Senado, nem as assembleias tradicionais (comícios centuriatos, comícios tribunícios) eram consultados”.<sup>201</sup> Retira-se, assim, “a efetiva participação dos cidadãos, sob a forma que for, nas decisões maiores [...]”.<sup>202</sup> O próprio termo *populus* perde sentido no cesarismo; na medida em que o “povo” é ceifado de seu poder soberano, retira-lhe a dimensão política. Grimal interpreta esse esvaziamento do *populus*: “O povo torna-se, então, uma entidade mal definida, “livre” em seu princípio, mas sem que sua liberdade jamais encontre uma encarnação exata”.<sup>203</sup>

Há em Grimal uma passagem importante referente à constituição da república. Nesta, a lei e as instituições devem estar acima de qualquer Pessoa. Nos bons tempos da república romana, “a personalidade do homem encarregado de uma magistratura se apaga diante da função por ele exercida”.<sup>204</sup> Embora possa haver certo idealismo nesta passagem, ela não deixa de mostrar que em uma república (de direito), as instituições e a cultura política barram o personalismo. Em outra passagem de *Os erros da liberdade*, Grimal se ampara em Cícero para enfatizar o “Estado de direito”: “Ele [Cícero] entendeu por tirania um regime que permite a uma facção, até mesmo a um único homem que a domina e utiliza, exercer um poder discricionário sobre a Cidade, [...]”.<sup>205</sup>

É desta forma que o cesarismo romano se apresenta como um novo regime. Ele tem sua força de coação na Guarda Pretoriana.<sup>206</sup> Gibbon comenta que os “guardas pretorianos” haviam assassinado Pertinax, um

---

“Assim parecia o povo romano, enquanto a república teve costumes puros: nunca obedecia de modo vil ou covarde; nunca comandava com orgulho. No relacionamento com os diferentes grupos, e com seus magistrados, sabia respeitar honradamente a posição que ocupava no Estado. Se era necessário erguer-se contra um poderoso, não hesitava” (1979, p. 184).

201 GRIMAL, 1990, p. 19.

202 Idem

203 Ibid., p. 22.

204 Ibid., p. 41.

205 Ibid., p. 75.

206 Observar que bem antes da instauração do cesarismo, Grimal já antevê essa fidelidade (*fides*) da força militar ao seu chefe: “Com efeito, quando esses soldados terminavam seu tempo de serviço ativo, continuavam ainda os “homens” do seu chefe, do qual eram devedores, primeiro devido à própria vitória e depois porque ele obtivera terras para eles, instalara-os e os dotara pelo resto da vida” (GRIMAL, 1990, p. 78).

oficial veterano e sucessor de Cômodo. Sétimo Severo barrou a Guarda Pretoriana em Roma, devido ao assassinato de Pertinax; depois teve a consciência de que deveria restabelecer a Guarda Pretoriana em um número quadro vezes maior que anteriormente.<sup>207</sup> Como um imperador, no regime de cesarismo, pode permanecer no poder sem a retaguarda de uma Guarda Pretoriana?

---

207 GIBBON, 2016, p. 123.





## CAPÍTULO 4

# PROBLEMAS DE HEGEMONIA NA IDADE MÉDIA

No período medieval há um problema de hegemonia entre dois grupos sociais que, de certo modo, disputam o poder hegemônico. A nobreza e a Igreja Católica, desde o Império Romano, compõem a classe dominante. Na Roma antiga, os *nobiles* designam a classe dominante em sentido geral. Em *Pão e circo*, Paul Veyne salienta a presença em Roma de uma oligarquia; os homens que comandam são designados pelo historiador francês de “notáveis”, sempre representados pelo Senado. Já os cavaleiros (ordem equestre) não são confundidos com os “notáveis”. Já durante o Império, a oligarquia é composta por “novos homens”: “A nova oligarquia imperial é uma nobreza de serviços suficientemente aburguesada; [...]”.<sup>208</sup>

Percebe-se, dessa forma, a presença na sociedade romana antiga dos *nobiles*. Deve-se lembrar, sempre, que as classes sociais não são coesas; em seu interior há conflitos, lutas por distinção, bem como para a direção política.<sup>209</sup> A velha aristocracia, e agora os *nobiles*, são entendidos como famílias com uma longa tradição (de nobreza), amparadas basicamente na questão religiosa: famílias com uma ancestralidade divina. A glória terrestre só confirma o que os deuses concederam aos homens especiais, bem-nascidos.

Com o advento do cristianismo como religião de poder (em Roma) a ordenação ideológica da nobreza sofre alterações. Os próprios padres se configuram como uma ordem relativamente apartada da velha nobreza: uma nova ordem forma-se para rivalizar-se com os detentores do poder terreno. Observar que na Roma antiga o “homem novo” não é

---

208 VEYNE, 2015, p. 438.

209 Luta, sem dúvida, no interior da classe dominante pela direção da sociedade. Georges Duby expressa, assim, esse conflito: “Negando [a Igreja, neste caso], consequentemente, ao rei a pretensão de ser, ao mesmo tempo, *rex* e *sacerdos*, de tomar o lugar de Cristo, reservando este lugar para S. Pedro e os seus sucessores; e para isso, empurrando os monarcas [*bellatores*], apesar de sagrados, para fora do grupo dos *oratores*” (1994, p. 235).

plenamente aceito na ordem da nobreza do Senado. Um velho senador, da antiga estirpe, não vê com bons olhos um “homem novo” ao seu lado. Ver o exemplo do general Mário, que mesmo no cargo de cônsul, recorre à plebe para o reconhecimento.

Georges Duby em *Sociedade cavaleiresca* localiza na França (por volta de 1150) os *milites* (cavaleiros) que podem ser compreendidos como um grupo social abaixo da camada dos “nobres”.<sup>210</sup> Já no século XIII o “grupo dos cavaleiros” se constitui “em verdadeira nobreza”; no século XIV, o título de “homem nobre” indica “os dois grupos”.<sup>211</sup>

Assim, o *nobiles* deve possuir uma honra que provém da ascensão familiar. Mas a própria história (prática) abala esta estabilidade de classe; grandes famílias nobiliárquicas sofrem a decadência e novos homens (ricos) ascendem à nobreza, alterando em parte o conteúdo simbólico de classe. Mesmo entre a nobreza e a Igreja, não há uma divisão tão rígida. Duby acrescenta que surge uma espécie de cavaleiro singular na Idade Média: os *miles christianus*. Aqui, valores da nobreza se imiscuem aos valores religiosos cristãos. Em nível social, a lógica de classe da nobreza - que procurava evitar o fracionamento de suas propriedades - obriga aos velhos *nobilites* a colocar “o maior número possível dos mais moços no estado eclesiástico e evitava-se casar os demais”.<sup>212</sup>

Se na Roma antiga a figura do “general” (o Cônsul, que chefiava legiões) era quase uma extensão (natural) do ser social nobre, na Idade Média ocorre uma curiosa inversão. A velha nobreza sedentária vê nascer ao seu lado um grupo de homens ativos que se dedicam às armas: os *miles*. Georges Duby acompanha com atenção a ascensão dos *miles* no medievo francês. Originalmente, *miles* é um servidor; Duby comenta sobre uma “cavalaria que é considerada” como subordinada.<sup>213</sup> Mas no decorrer do medievo francês, o termo *miles* adquire uma nova significação, indício de que o grupo de cavaleiros assume uma melhor posição na sociedade. Duby

210 “[...] a nobreza medieval é independente da cavalaria e lhe é anterior; é uma qualidade que vem dos ancestrais, uma questão de raça” (DUBY, 1989, p. 7).

211 Ibid., p. 5.

212 Ibid., p. 19.

213 Em *Senhores e camponeses*, Duby afirma que originalmente os *miles* estão em uma “situação de vassalagem”. Nas cidades, na parte fortificada (*castrum*), eles são designados de *boni homines*: “Mas sua principal função é militar: eles guarnecem as fortificações urbanas” (1990, p. 57).

se refere a uma “evolução das instituições propriamente militares”.<sup>214</sup> O *miles* de vassalo, agora é considerado um *nobilis*; nobres como os príncipes de Antibes se designam como *miles*.<sup>215</sup>

## A nobreza medieval

Próximo do Ano Mil nasce no seio da Igreja Católica a teoria das ordens. Os padres reservam para si a exclusividade da salvação (das almas). Duby se refere às vocações “dos diferentes corpos da sociedade humana” que os padres iniciam na representação social. Instante importante em *A sociedade cavaleiresca*, pois o historiador francês localiza com precisão uma hegemonia na sociedade medieval. Essa forma de representação justifica dois grupos privilegiados que se separam dos *rustici* (camponeses): um grupo que possui o monopólio das “armas”; outro da “prece”:

Numa carta do papa Zacarias a Pepino, datada de 747, o ritmo da frase opõe aos príncipes os bispos, aos *saeculares homines* os sacerdotes, aos *bellatores* os *Dei servi*, que cooperam, cada qual segundo sua própria vocação, para a defesa do país; sob a pena de Agobard, em 833, estabelece-se a oposição entre duas *ordines*, “militar” e eclesiástica, isto é, entre a *saecularis militia* e o *sacrum ministerium*.<sup>216</sup>

Georges Duby comenta sobre a “divisão profunda” da sociedade. Estamos próximos da representação da sociedade medieval em três ordens, três grupos vocacionais: *orare*, *pugnare* e *laborare*. São as ordens (*ordo*) que expressam uma forma de representar a sociedade (francesa), grosso modo, que só será destruída com a Revolução Francesa.<sup>217</sup>

214 Duby, 1989, p. 28.

215 Cf. Duby, 1989, p. 30. Observar esta passagem em Duby: “[...] *miles* não elimina totalmente *nobilis*, mas adquire sobre ele, a partir de 1030 uma esmagadora superioridade: 31% dos termos empregados para assinalar a superioridade social entre 970 e 1000; 64% entre 1000 e 1030; 81 e 82% em seguida” (Ibid., p. 80).

216 Ibid., p. 31.

217 Em *As três ordens*, Georges Duby acompanha a gênese desse “imaginário do feudalismo”. Como enfatiza, a ideologia das três ordens sofreu uma série de alterações. Primeiro a representação de uma única *ordo*, a clerical. Só os padres tinham essa espécie de liderança (*hegemón*). Depois, aparece a representação em duas ordens, “os servidores de Deus e os monarcas”, ambos ligados ao

Nasce, também, uma teoria do poder entre os padres. Não mais o “dar a César o que é de César”; agora a Igreja se posiciona com a consciência do poder cultural. Para ela, a prática do poder só se justifica se o *bellator* “perseguir aqueles que vão contra a autoridade da Igreja, oprimindo os pobres”.<sup>218</sup> São palavras que Duby retira de Santo Odon, de suas *Collationes*. Os camponeses, *pauperes*, são representados como uma classe desamparada, que necessita de proteção. Duby enfatiza que entre a nobreza medieval e o *rustici* ergue-se uma “barreira social”.

Os padres constroem um “valor espiritual” em torno da vocação militar; neste caso, as interpretações de Duby concentram-se em torno de Odon de Cluny. A Igreja hierarquiza as forças sociais e o camponês é um pobre não pode mais ficar desamparado.<sup>219</sup> Mas todos requerem salvação (espiritual). Os homens da Igreja têm a consciência de seu papel social, no sentido de instituir um modelo social na qual as partes (*ordines*) permaneçam em suas vocações. Nas desordens provocadas pelos homens de armas, a Igreja utiliza sua arma específica: a excomunhão.

Um bom exemplo do poder social dos homens da Igreja está na legislação que sancionam: a Paz de Deus.<sup>220</sup> No Concílio de Narbonne (1054) proclama-se que “ninguém tome o haver de um camponês”. Sem a presença de um Estado forte, a Igreja assume uma espécie de poder social para controlar a “turbulência cavaleiresca”. Eis o perigo de um grupo social armado e sem a presença de um poder central. Mas notar que de forma simultânea, há a imposição da Paz de Deus e a sacralização da submissão social:

---

sagrado. Duby comenta que jamais Gerardo e Adalberão aplicam a noção de *ordo* aos grupos que “assumem funções carnaís” (DUBY, 1994, p. 95).

218 Ibid., p. 33.

219 “O primeiro Concílio de Charroux entende por “pobres”, antes de tudo os camponeses, *agricultores*, *villani*, tais são os homens pelos quais a Igreja se sente responsável, [...]” (DUBY, 1989, p. 41).

220 É bom lembrar que na Idade Média o poder político está acentuadamente fragmentado. Em uma interessante pesquisa sobre a “evolução das instituições judiciárias” no sul da Borgonha entre os séculos X e XI, Duby afirma o “caráter puramente privado” da justiça. Nessa fragmentação da função judiciária, temos a “corte condal” e os “tribunais episcopal”. Neste caso, destaca-se a figura do bispo como agente de justiça: “Em todo caso, a jurisdição do bispo basta, durante todo o século XI, para sua tarefa essencial e regula todos os casos em que estão em causa os interesses da Igreja” (1990, p. 152). Temos, então, no exemplo da justiça uma “sobreposição” (nas palavras de Duby).

O que se condena é a pilhagem injusta. São justas, ao contrário, as multas de justiça e as exações regularmente recolhidas: o poder banal, a submissão dos *rustici* ao senhor do território, ao *dominus loci* ou ao dono de seu corpo se eles forem *homines propii*, saem legitimados da legislação de paz.<sup>221</sup>

Duby apreende com precisão a hegemonia na sociedade medieval; segue a história da Paz de Deus e localiza uma transformação da prática eclesiástica em meados do século XI: a Igreja procura, agora, estabelecer um tipo de ascese para a classe cavaleiresca. Uma nova função para esta *ordo*; a nova *militia* disciplinada além de proteger a Igreja e seu “rebanho”, deve combater os inimigos de Cristo em terras distantes. É o período que Duby qualifica de “tempo dos monges”, refúgio do espírito cristão ante a corrupção e declínio do poder temporal dos reis: “Deixando o rei de controlar firmemente as eleições episcopais, começaram, em redor dos cargos catedrais, as intrigas, os tráficos de influência, a corrupção na escolha dos prelados, aquilo a que se chamava simonia”.<sup>222</sup>

Evidentemente, o modelo de representação trifuncional foi uma reação ante o próprio movimento da história. No que se denomina, verdadeiramente, feudalidade, os monges de Cluny, Cister, Fleury, detém uma espécie de monopólio da cultura. Daí esta espécie de conflito no próprio seio da *ordo ecclesiasticus*. Por isso surgir um modelo quadrifuncional de representação; no topo desta hierarquia agora está o monge, porque “os bispos ficaram no mundo, dominados pelo gosto das armas, do dinheiro, quando não pelo das mulheres; fora da cidade perfeita que é o mosteiro, não se separou o trigo do joio”.<sup>223</sup>

O que os estudos de Duby acompanham é a tentativa dos modelos de representação social criados pelos poderes hegemônicos medievais de “controlar” o movimento da história. Ver, particularmente o caso do vilão. Ele surge no século XIII como nova figura na representação social da França. Verificar que a classe nobre reage a este novo personagem; para eles, trata-se de um “homem novo”. Na Atenas antiga, bem como em Roma, os

221 DUBY, 1989, p. 43.

222 DUBY, 1994, p. 198.

223 Ibid., p. 212.

*optimates* não veem com simpatia a aproximação (social) deste novo tipo social (que muitos historiadores qualificam de “burgueses”). No século XIII ele é designado pelo termo *villanus*, um homem sem tradição familiar, de má educação, que conseguiu enriquecer. Em *A demanda do Santo Graal* há uma cena na qual Persival encontra uma donzela acompanhada por um adolescente de 15 anos. Ela implora a Persival que faça o jovem um cavaleiro. Persival indaga sobre a origem do rapaz; em resposta, a donzela afirma que desconhece sua família. Então, Persival comenta: “Dona, dizei o vosso prazer; mas certamente, pois que nada sabeis de sua linhagem, não tenho razão para que o quisesse fazer cavaleiro, porque tenho medo de ser de linhagem de vilões, e rogo-vos que vos não pese disso”.<sup>224</sup>

Duby cita as dificuldades econômicas que atingem parte da nobreza. Se na Roma republicana, assim como nos mostra Paul Veyne, há uma verdadeira barreira “econômica” para um romano comum empreender a carreira política, no século XIII Duby enfatiza a dificuldade da nobreza em armar seus filhos cavaleiros. Ao que tudo indica no século XIII manter o *status* de nobre torna-se cada vez mais custoso. A partir desta data, temos a presença da burguesia como nova força social. No século XIII há uma espécie de decadência da nobreza francesa; Duby comenta que esta nobreza (decadente) “corre para o rei, para o príncipe regional [...]”.<sup>225</sup> Estamos à porta da era moderna, com o surgimento da centralização política e a ascensão da classe burguesa mercantil.

Neste mesmo século XIII, pode-se fazer uma incursão em uma produção cultural importante da sociedade medieval: *A demanda do Santo Graal*. Vamos nos amparar nos estudos de Heitor Megale, que de forma atenta, estudou esta produção cultural na perspectiva da crítica da ideologia.

O grande herói de *A demanda do Santo Graal* é Galaaz, cavaleiro que traz o signo de Cristo. Megale enfatiza que ele “não pratica a luta pela luta. Quando luta, opera no plano exclusivo da articulação mística”.<sup>226</sup> Em torno de Galaaz já temos uma forma de compreensão da obra: ela é uma aventura cavalheiresca produzida na perspectiva do ideário cristão. Por

224 Apud MEGALE, 1988, p. 200.

225 DUBY, 1989, p. 92.

226 MEGALE, 1992, p. 91.

isso *A demanda do Santo Graal* é uma produção cultural importante no estudo da relação entre duas éticas, a cavaleiresca e a clerical.

No exemplo histórico concreto, as Cruzadas se aproximam da saga dos cavaleiros da Távola Redonda. São homens de guerra em função de um desígnio superior, religioso. Megale comenta que há um esforço em cristianizar “a lenda pagã do Graal”, na qual o herói (Galaaz) não está mais em função de um poder senhorial (secular), mas de um poder religioso. Megale entende que *A demanda do Santo Graal* compartilha de uma visão “catequética”, na medida em que procura veicular os valores do cristianismo em um contexto social cavaleiresco.

Observar que a “vingança” faz parte do ideal do cavaleiro; já *A demanda do Santo Graal* transmite a mensagem da caridade, da bondade. Nas duas grandes figuras da obra, temos esse confronto, indicado por Megale:

Aliás, confirma este raciocínio o contraste entre o cavaleiro eleito, Galaaz, e Lancelot que, apesar de ser considerado a flor da cavalaria, se revela indigno de sofrer dos mistérios do Graal por causa de suas violações da moral religiosa, ao mesmo tempo que não cumpre, com a mesma grandeza de Galaaz, compromissos de cavalaria, como a defesa do reino.<sup>227</sup>

*A demanda do Santo Graal* é um exemplo (na ordem cultural) do poder hegemônico da Igreja Católica. A ética dos cavaleiros provém de uma longa tradição e nos remete à Antiguidade. Ao mesmo tempo ao acompanharmos a história do cristianismo, compreende-se seu esforço em transformar a ética pagã. Christine Prieto em *Cristianismo e paganismo* estuda a primeira fase deste confronto ético. No século I, afirma Prieto, “as igrejas cristãs e as instituições pagãs ainda não estão em conflito aberto (o que acontecerá somente a partir do século II)”.<sup>228</sup> Os cristãos indicam aos pagãos uma forma de emancipação religiosa, uma relação mais livre com o divino, bem como a “libertação das estruturas de poder econômicas quanto mentais, [...]”.<sup>229</sup> Percebe-se, segundo a interpretação de Prieto,

227 Ibid., p. 59.

228 PRIETO, 2007, p. 121.

229 Idem.

que a nova mensagem do cristianismo acena por uma “libertação”: “O cristianismo se apresenta com único caminho de salvação, [...]”.<sup>230</sup>

Na ética da Antiguidade pagã (especialmente, grega) procura-se a felicidade (*eudaimonia*) terrena; na expressão de Vegetti, “a promessa de felicidade como objetivo da conduta moral [...]”.<sup>231</sup> De certo modo, este modelo terreno ainda está presente no ideal dos *nobilitas* romanos; procura-se a vitória e a glória conquistadas em campo de batalha. Francis Fukuyama nos apresenta uma passagem que esclarece essa ideia:

O guerreiro aristocrata não criava riqueza, roubava-a de outros guerreiros, ou mais exatamente dos camponeses de cujo excedente se apropriava. Não agia com base na racionalidade econômica, vendendo seu trabalho a quem oferecesse mais: na verdade, não trabalhava, mas realizava-se totalmente em seu lazer. Seu comportamento era contido pelos ditames do orgulho e dos códigos de honra, que não lhe permitiam fazer coisas que estivessem abaixo da sua dignidade como, por exemplo, comerciar.<sup>232</sup>

Os deuses pagãos confirmam esta força terrena; eles são potências que auxiliam o *thymos*, o ímpeto guerreiro. Já com o cristianismo há um apelo à salvação. Mas que tipo de salvação? Do mundo terreno e suas tentações. A conversão cristã corresponde a esta ruptura com o mundo terreno. Ver, particularmente, uma passagem interessante de *As cartas de Paulo*:

Falo em termos humanos, devido à fraqueza de vocês. Como vocês, de maneira escrava, puseram seus membros à disposição da impiedade para a impiedade, assim também agora, de maneira escrava, ponham seus membros à disposição da “justiça” para a santidade. De fato, quando vocês eram escravos do pecado, eram livres em relação à “justiça”. Que frutos, colheram, então? Frutos que agora os envergonham, porque seu resultado final é a morte. Mas, no momento presente, libertados do Pecado e tornados escravos de Deus, o fruto que colhem é para a santidade, e seu termo final é a vida eterna.<sup>233</sup>

230 Ibid., p. 124. Prieto interpreta o discurso cristão: “O paganismo é a religião dos tempos da ignorância, tempos tolerados por Deus, mas que terminou definitivamente com a vinda de Cristo. Agora é o tempo da conversão possível, momento que não se pode deixar escapar” (Idem).

231 VEGETTI, 2014, p. 27.

232 FUKUYAMA, 1992, p. 230.

233 Apud BARBAGLIO, 2009, p. 210 (*Rom.*, 6, 1-23).



Presencia-se, então, a divisão entre a “vida nova” (cristã) e o padrão de conduta pagã. Neste último há “iniquidade, perversidade, avidez, maldade; repletos de inveja, de homicídios, de rixas, de fraude, de malícia; [...]”.<sup>234</sup> Para o cristão, a vida de um pagão é repleta de barbárie e grosseria. Esse conflito entre a ética da nobreza e a cristã permanece por toda a Idade Média. Em *O cavaleiro, a mulher e o padre*, Georges Duby acentua que “a chave do sistema de valores aristocráticos” era a *probitas*: a qualidade de bravo.<sup>235</sup> Por outro lado, a Igreja procura exercer certa “pressão” sobre os nobres; sua ética clerical intenta influenciar sobre “o comportamento da nobreza”.<sup>236</sup> Por toda a obra de Duby (*O cavaleiro, a mulher e o padre*) nota-se este confronto entre dois modelos de eticidade, fato que mostra que entre esses dois grupos dominantes há um embate. Na saga de Galaaz evidencia-se a “grande bondade da cavalaria” (na expressão de Megale). No término das aventuras de Galaaz, os grandes heróis são os cavaleiros que seguem a eticidade cristã.<sup>237</sup>

Heitor Megale enfatiza que nesta fase histórica (século XIII) na qual é composta *A demanda do Santo Graal* forma-se uma verdadeira “nobreza de cavalaria”. A cavalaria se transformou em uma força militar, geralmente gravitando em torno de o novo poder centralizador que se forma a partir do século XII:

[...] a cavalaria que se movimenta em toda a extensão da novela é a do século XIII, já propriamente fundida com a nobreza e depurada pela incisiva influência do clero; a cavalaria resultante da fusão da força do guerreiro com a caridade do cristão, cavalaria vigente num sistema político próximo da transição entre o feudalismo e as monarquias ditas feudais.<sup>238</sup>

Essa “influência” a que se refere Megale corresponde à prática hegemônica da Igreja. Uma figura que ilustra bem essa efetividade da

234 Ibid., p. 151 (*Rom.*, 1, 18-32).

235 DUBY, 1988, p. 30.

236 Ibid., p. 144.

237 Em *A demanda do Santo Graal*, fica evidente que “estes três cavaleiros foram os mais louvados da demanda: Galaaz, Boorz e Persival” (MEGALE, 1988, p. 470).

238 MEGALE, 1992, p. 22.

prática hegemônica clerical é o rei Luís IX (1214-1270): cavaleiro, cristão e cruzado. Mas a partir do século XIII, presenciamos a emergência do Estado centralizado. Estará em jogo a própria noção de cristandade, na medida em que os novos Estados agora fazem a Igreja local gravitarem em torno de outra lógica: a razão do Estado.<sup>239</sup>

## A *arché* do modelo cristão

No campo do pensar sobre a hegemonia, a Igreja Católica deve ser entendida como uma facção da classe nobre (dominante). Ela traz, desde o Império Romano, a vocação deste universalismo (de domínio) que herdou dos romanos.<sup>240</sup> A Igreja como instituição apresenta-se com suas leis (os dogmas), suas assembleias (os Concílios, sínodos), sua territorialidade (possuidora de grandes extensões por toda a Europa) e seu poder de punir (os tribunais eclesiásticos).

Na perspectiva da hegemonia, a *arché* da prática dos membros da Igreja Católica está no elemento “salvação”: a exclusividade que o poder constituído produz e que justifica seu poder (de governar). Só através da Igreja posso salvar minha alma; então, a Igreja se constitui em uma espécie de Estado, mas bem ao estilo medieval, com uma territorialidade que se denomina “cristandade”. A Igreja possui um poder cultural, expresso no termo *auctoritas* que a diferencia da nobreza comum.

Mas o que a Igreja oferece aos homens subjugados? Como ela, como grupo dominante, justifica as relações de dominação feudal? Aqui,

---

239 Esta é, principalmente, a tese de Michel de Certeau. Com o esfacelamento da cristandade (reforma religiosa, surgimento do Estado centralizado, etc.) um novo modelo de religião aparece na idade moderna: “A razão de Estado já reordena o país como empresa capitalista e mercantilista. Ela também enquadra as crenças: “Governar é fazer crer” (Cf. Thuau). Nessa racionalização política das convicções e das mentalidades, Mersenne via como legítima uma “manutenção dos espíritos”; Campanella, uma “guerra espiritual”, uma cruzada, o equivalente do “combate espiritual”. Ela mobiliza os pregadores e os homens de letras a serviço do poder; orienta a instrução do “público” como batalha pedagógica; agrava os “delitos de opinião”” (Certeau, 2017, p. 162).

240 Massimo Cacciari em *O poder que freia*, comenta sobre o *sacrum Imperium*. Então, antes mesmo da noção de cristandade, há a ideia do *Sacro Romano Impero*: “A época, do ponto de vista do Império, vale ao contrário pelo caráter oposto: nela, todas as dúvidas e todas as crises aparecem resolvidas. Reina a segurança da ordem instaurada” (2016, p. 37).

vamos nos amparar na interpretação de Fukuyama, que faz uma leitura de Hegel. Na linguagem deste último, o homem subjugado é entendido na figura do “escravo”; ele necessita de uma ideia abstrata de liberdade para continuar a viver. Na realidade sua vida se reduz à “dominação e servidão”, mas a liberdade que a Igreja lhe proporciona só serve “para reconciliar o escravo com a realidade de sua falta de liberdade”.<sup>241</sup> Na interpretação de Fukuyama (que segue a lógica de Hegel e Marx), essa “liberdade” corresponde a uma ideologia.<sup>242</sup>

Ver, por exemplo, que em Marx a ideia de “república” (na França) – ele escreve sobre o efeito da derrota dos trabalhadores em Fevereiro de 1848 – serve para encobrir o domínio da burguesia. Marx localiza no significativo “*fraternité*” a “palavra-chave propriamente dita da Revolução de Fevereiro”.<sup>243</sup> Para uma prática hegemônica por parte da burguesia “republicana”, eis como Marx descreve a função ideológica:

A fraseologia que corresponde a essa eliminação imaginária das relações de classe foi a da *fraternité*, a confraternização e fraternidade universal. Uma abstração cômoda dos antagonismos de classe, uma nivelção sentimental dos interesses de classe contraditórios, uma exaltação delirante acima da luta de classes, [...].<sup>244</sup>

Nesta definição de ideologia como fuga imaginária de uma realidade (de dominação e luta de classes), pode-se pensar a prática da Igreja. A força das ideias nos primeiros padres está no “princípio da igualdade”. O homem é concebido como um ser decaído; “mas era também capaz de regeneração espiritual através de sua capacidade de escolha e crença”.<sup>245</sup>

O cristianismo dota o homem de uma capacidade de escolha; ele se torna um “agente moral”. Fukuyama acrescenta que Hegel concebe o

241 FUKUYAMA, 1992, p. 241.

242 Na interpretação (de Hegel) de Alexandre Kojève: “O mundo cristão é um mundo onde o trabalho tem valor positivo. É a ideologia do escravo trabalhador que nele triunfa. Assim, para que o trabalho tenha valor, é preciso que haja o servir (*Dienst*): trabalho e, em geral, ação (*Tun*) a serviço do amo, do rei e, em última instância, de Deus; além disso, o trabalho deve efetuar-se (como no escravo) na atitude de angústia da morte. Donde, a *Bildung*: o trabalho cristão tem por objetivo salvar a alma” (KOJÈVE, 2014, p. 118).

243 MARX, 2012, p. 241.

244 Ibid., p. 49.

245 FUKUYAMA, 1992, p. 242.

cristianismo como um modelo próximo do ideal de liberdade inaugurado com as revoluções burguesas. A grande ruptura do cristianismo em relação ao paganismo se expressa na noção de *isothymia* (em contraposição à tradição pagã de *magalothymia*). A *isothymia* é a ideologia do escravo:

O cristianismo propõe a realização da liberdade humana não aqui na terra, mas só no Reino do Céu. O cristianismo, em outras palavras, tinha o conceito certo de liberdade, mas terminava por reconciliar os escravos do mundo real com sua falta de liberdade ao dizer-lhes que não esperassem a libertação nesta vida.<sup>246</sup>

Ao adotarmos a perspectiva da consciência social, Fukuyama conclui que o cristianismo “era assim uma nova forma de alienação, [...]”.<sup>247</sup> Platonismo, epicurismo e estoicismo já ensaiavam essa ruptura do ser humano ante a mundanidade.

Ao pensarmos sobre os problemas de hegemonia na Idade Média, uma dificuldade está na caracterização da forma de Estado que corresponde ao poder da Igreja Católica. Observar que esta dificuldade é nítida em *Pão e circo*, de Paul Veyne. Na Parte IV (“O Imperador e sua Capital”) o historiador francês estuda a “divinização do imperador”. Mas por que nos reportarmos ao Império Romano? Ao que tudo indica, a Igreja recebe esta forma de Estado dos romanos. Veyne localiza certo tipo de “padres imperiais cristãos”. Ao que tudo indica a chave para compreendermos a forma de Estado da Igreja Católica está no regime de principado.

Em uma breve retrospectiva, pode-se compreender as transformações sobre as formas de poder na Antiguidade. No sistema palaciano de Micenas o rei é divinizado; com o surgimento de uma aristocracia do poder e a formação da *pólis*, o “espiritual” é institucionalizado em uma forma de magistratura (rei-sacerdote; polemárcio, etc.). Observar o esforço de Júlio César em ganhar a eleição para Sumo-sacerdote. Como bem indicou Paul Veyne: “Ora, na Antiguidade, quase tudo o que é solene e uma boa parte do que é ideológico vêm da religião, que parece, consequentemente, inundar toda a vida social [...]”.<sup>248</sup> A religião na Antiguidade cumpre a função hegemônica de cimentar (“inundar” em Paul Veyne) a vida social.

246 Ibid., p. 243.

247 Idem.

248 VEYNE, 2015, p. 561.

A grande questão em Paul Veyne é pensar o “príncipe divinizado” como um tipo social.<sup>249</sup> Assim, com a oficialização do cristianismo no regime de principado a própria Igreja herda a vocação dos romanos:

Política em sua essência, a divinização dos imperadores se manteve ou quase se manteve a favor dos imperadores cristãos que reinavam graças a Deus; nunca os imperadores e suas leis foram tão fortemente qualificados de divinos e de sagrados quanto no século cristão do império: foi ali que, pela primeira vez, os soberanos foram chamados de *divi* ainda vivos.<sup>250</sup>

Mas ainda permanece a ideia (pagã) de que o cristão não corresponde ao tipo social desejado pelo regime de principado. Para Veyne, o cristianismo realiza uma divisão na crença, algo que o pagão tem dificuldade em compreender: “Essa incompreensão acrescida desse autoritarismo conduzia a um ódio anticristão que não desvendava suas razões; [...]”.<sup>251</sup> Veyne procura a solução desse impasse em São Policarpo (*Martyrium Polycarpi*). Este último recebe as ordens do governador para que trate o imperador como um Deus; em resposta, São Policarpo comenta que se deve “honrar com bons modos os chefes e as autoridades que são estabelecidos por Deus”.<sup>252</sup> Honra-se o imperador, mas não se pode adorá-lo. Veyne vê no século III uma transformação na cultura política de Roma. A “aristocracia senatorial perde todo o poder” e a Itália se torna uma espécie de província. Não há mais resistência em conceber o imperador como *dominus* (senhor); na expressão de Veyne, “os súditos do príncipe disputam a humildade diante do Senhor”.<sup>253</sup> Eis o mundo político que o cristianismo recebe como herança, uma amalgama da dimensão religiosa com o poder político.

Nesse processo, talvez seja um equívoco comentarmos sobre a “adaptação” da Igreja às estruturas do regime imperial. Em *O poder que*

249 Em uma passagem de *Pão e circo*, Veyne interroga: “Ela [a interpretação da simbólica do ritual] pode representar também uma dúvida secreta: por ser mais que um homem, ele [o Imperador] é realmente um deus?” (Ibid., p. 560).

250 Ibid., p. 563.

251 Ibid., p. 559.

252 Apud VEYNE, 2015, p. 559.

253 VEYNE, 2015, p. 562.

*freia*, Massimo Cacciari estuda a relação da Igreja com o poder constituído. Ele enfatiza a necessidade da Igreja se tornar *Ekklesia militans*:

No entanto, por ser também comunidade histórica, por existir *in hoc saeculo* mesmo sem pertencer a ele, a Igreja terá que entrar em relação com o *katechon* [poder que freia], com quem, no século, forte de meios seculares, faz época com respeito à plenitude da anomia. A Igreja, assim, terá que apresentar também em si a estrutura da organização mundana, estrutura que sempre, em sua vontade de poder, poderá ser “seduzida” no esquecimento da dimensão escatológica-apocalíptica.<sup>254</sup>

Luta também por uma representação, já que a Igreja tem a consciência da *auctoritas* que possui sempre ao lado do cego poder (*potestas*) civil.<sup>255</sup> A *arché* que fundamenta a *auctoritas* da Igreja corresponde à salvação. Só o padre, na hierarquia dos valores (segundo Santo Agostinho) pode conduzir-nos da “miséria mortal à imortalidade feliz”.<sup>256</sup> O que se tem em Santo Agostinho é este contraste de uma vida mundana, na qual somos “infelizes mortais”, acrescentando a mediação de Jesus Cristo na promessa de “bem-aventurança. Salvação como *arché*, que nos indica outra qualidade de felicidade:

É mediador [Jesus Cristo] por ser homem, mostrando, assim, que para alcançar o bem, não apenas feliz, mas também beatífico, não é necessário buscar outros mediadores, que nos preparem os degraus, por quanto Deus, de quem emana toda beatitude, dignando-se associar-se à nossa humanidade, nos associa pelo caminho mais curto à sua divindade.<sup>257</sup>

É uma trajetória que Santo Agostinho indica em *Acidade de Deus*. Nesse sentido, a própria hierarquia dos valores no mundo terreno segue o grau de pureza espiritual. Georges Duby ao comentar sobre esses valores

254 CACCIARI, 2016, p. 105, 106.

255 Sobre a Igreja, Cacciari comenta: “É lícito para o império “aproximar-se” o quanto possível da verdadeira imagem da Era, mas, precisamente por isso, deverá convencer-se com mais forçada superioridade da *auctoritas* metapolítica (não anti-, nem a-política) que realmente atua com memória e guardiã, ao longo das épocas e de seus impérios, da “hora novíssima” que concluirá a dolorosa odisseia de todos” (Ibid., p. 58).

256 Cf. SANTO AGOSTINHO, 2009, p. 356.

257 Ibid., p. 357.

cita a ternaridade, especialmente em Adalberão: “Ordenavam a procissão para a Salvação, guiada pelos melhores, segundo um modelo ternário, os mais puros, os menos diferentes dos anjos, caminhando naturalmente à frente”.<sup>258</sup> São graus de pureza: os virgens, os continentes e os casados.

A transformação realizada pelo cristianismo em torno da *arché* requer uma atenção especial. Miguel Spinelli enfatiza que a salvação (*sotería*) em Platão apresenta como saída a “educação filosófica” (que implica no “aprendizado do exercício do juízo mediante capacitação racional”) e a “educação moral/ética”. Esta última é interpretada, desta forma, por Spinelli: “[...] uma capacitação da inteligência ou do ajuizamento ético, à qual está vinculada a busca disciplinada e constante no sentido do “tornar-se melhor e sensato”” (*beltístên te kai phronimôtátên genésthai*).<sup>259</sup> Spinelli cita a “excelência” e a “sensatez” como dois objetivos da salvação em Platão. A ênfase final de Spinelli é precisa: “[Nessa forma de salvação em Platão] não há um mestre ou guia externo, mas podemos contar em nós com a hegemonia da razão [...]”.<sup>260</sup>

Michel Foucault também localiza essa mutação empreendida pelo cristianismo; ele comenta que para a cultura pagã presenciamos o ideal do cuidado (*epiméleia*) de si mesmo. Afirma que o “ocupar-se consigo mesmo” (*epiméleia heautoû*) é um “princípio sem dúvida bastante corriqueiro, [...]”.<sup>261</sup> Já no cristianismo, a salvação implica em um “renunciar a si”: “O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação”.<sup>262</sup> Foucault enfatiza que na cultura grega (pagã), “salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito”.<sup>263</sup> É uma trajetória que conduz o sujeito a si mesmo; *enkratéia* neste caso é o “domínio de si sobre si”.<sup>264</sup> Em diversos autores, Foucault localiza o “cuidado de si” como objetivo da educação. Mas no cristianismo há uma transformação; nesta

258 DUBY, 1994, p. 103.

259 SPINELLI, 2015, p. 128.

260 Ibid., p. 128.

261 FOUCAULT, 2010a, p. 31.

262 Ibid., p. 224.

263 FOUCAULT, 2010a, p. 166.

264 Ibid., p. 105.

última, acentua Foucault, a orientação “não mais [incide] a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, [...]”.<sup>265</sup> Esse é um aspecto importante, pois a salvação “nos é dada no texto” e “manifesta na Revelação”.<sup>266</sup> Assim, em relação à cultura pagã, Foucault afirma que no cristianismo há uma “renúncia a si como objetivo”.<sup>267</sup> Esse novo modelo cristão que foi repatriado do “modelo helenístico” implica em “uma moral exigente, rigorosa, restritiva, austera”.<sup>268</sup> O que desapareceu em relação à cultura pagã foi o princípio de autonomia, algo intimamente relacionado com o mundo da *pólis*. Quando Hannah Arendt comenta sobre a *pólis* grega, não deixa de enfatizar o contraste com a cultura cristã. Com a “estraterrenidade da experiência religiosa” (cristã), têm-se uma postura “ativamente negativa”:

[...] por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros.<sup>269</sup>

No cristianismo o mundo terreno é concebido como algo decadente. Isto, talvez, explica a rejeição do cristianismo em muitos autores do Iluminismo. J-J Rousseau em *Do contrato social* enfatiza que Jesus separou “o sistema teológico do sistema político”: o cristianismo causou “divisões intestinas que nunca pararam de agitar os povos cristãos”.<sup>270</sup> O “culto sagrado” tornou-se “independente do soberano”. Rousseau faz uma série de objeções à religião católica, pois ela é “contrária ao espírito social”. Um perfeito cristão deixa de ser um ser social, político. Ele é um ser indiferente às leis deste mundo; eis, então, o retrato do cristão em Rousseau: “Afim de contas, que importa ser livre ou servo neste vale de misérias? O essencial é ir para o paraíso, e a resignação nada mais é que um meio a mais para tanto”.<sup>271</sup>

265 FOUCAULT, 2010b, p. 316.

266 FOUCAULT, 2010a, p. 228.

267 FOUCAULT, 2010b, p. 229.

268 Ibid., p. 230.

269 ARENDT, 1981, p. 87. A pensadora da ciência política enfatiza, ainda, “o notório antagonismo entre o cristianismo e a *res publica* [...]”. Ela, inclusive, cita uma fórmula de Tertuliano: “Nada nos é mais alheio que o que tem importância pública” (*nec ulla magis res aliena quam publica*) (Ibid., p. 84).

270 ROUSSEAU, 2011, p. 190.

271 Ibid., p. 195.



Se percebermos com atenção, pode-se notar que o modelo anti-nômico (objeto da crítica de Marx em *Sobre a questão judaica*) entre *citoyen* (cidadão) e *bourgeois* (burguês) tem sua antecipação da divisão medieval entre cristão e súdito.<sup>272</sup> Em certo sentido, a antinomia medieval prepara a forma de dominação burguesa.<sup>273</sup> Em uma carta de Marx a Ruge de 1843, o primeiro comenta que é preciso recuperar a “autoestima do homem, a liberdade”.<sup>274</sup> Mas o que seria esta autoestima do homem? Marx responde: “Esse sentimento, que desaparece do mundo com os gregos e se desvanece na neblina azulada do céu com o cristianismo, [...]”.<sup>275</sup> É a vida genérica do homem que se tornou estranha com o aprofundamento da dominação social no capitalismo.<sup>276</sup>

Antinomia problemática, porém elemento indispensável para a hegemonia da burguesia. Quando Michel Foucault estuda a representação sobre o “Homem” nos séculos XIX e XX, também nota-se essa divisão. No caso da interpretação de Foucault, há o “indivíduo disciplinar” e o “indivíduo jurístico”:

E o que se chama de Homem, nos séculos XIX e XX, nada mais é que a espécie de imagem remanescente dessa oscilação entre o indivíduo jurídico, que foi o instrumento pelo qual em seu discurso a burguesia reivindicou o poder, e o indivíduo disciplinar, que é o resultado da

---

272 Esta passagem de *Sobre a questão judaica*, expressa bem a concepção de Marx sobre a bipolaridade: “Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra” (2010b, p. 40).

273 Na leitura de Slavoj Žižek: “É nesse sentido exato que a dinâmica da forma mercadoria é a “universalidade concreta”, o princípio determinante que impregna a totalidade social, gerando suas formas mais abstratas/formais de autoconsciência, como a experiência moderna paradigmática da antinomia entre o ‘indivíduo livremente autodeterminador e a sociedade como esfera extrínseca de necessidade objetiva’” (2014, p. 173).

274 Ibid., p. 65.

275 Idem.

276 Eis, aqui, um bom comentário de Marx sobre a vida genérica: “A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como meio de vida” (2010a, p. 84).

tecnologia empregada por essa mesma burguesia para constituir o indivíduo no campo das forças produtivas e políticas.<sup>277</sup>

Trata-se, sem dúvida, de um modelo interpretativo pessimista (ou radical) ante o mundo burguês: Rousseau, Marx e Foucault. Em Rousseau, Jesus representa o “reino espiritual” na terra, fato que separa “o sistema teológico do sistema político, [...]”.<sup>278</sup> A objeção de Rousseau ao cristianismo surge porque esta forma religiosa “causou as divisões intestinas que nunca pararam de agitar os povos cristãos”.<sup>279</sup> A emancipação da burguesia (de acordo com o pensar sobre a hegemonia) significa a substituição do “ser cristão” pelo cidadão.<sup>280</sup> Daí o princípio “natureza” que substitui a “cidade celestial” (em Santo Agostinho). No *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire comenta (ao personificar a natureza): “Só eu posso inspirar a justiça, quando as leis inspiram apenas a chicana. Aquele que me escuta julga sempre bem; [...]”.<sup>281</sup> É nesse sentido que o estudo da hegemonia na Idade Média deve considerar este modelo antinômico; deve, evidenciar como este modelo foi preservado na hegemonia burguesa, sem os elementos historicamente determináveis. Antinomia que sustenta o “mundo animal”, segundo a própria definição de Marx da sociedade burguesa.<sup>282</sup>

277 FOUCAULT, 2012, p. 72.

278 ROUSSEAU, 2011, p. 190.

279 Idem. Ver essa passagem *Do contrato social*: “No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um perpétuo conflito de jurisdição que tornou toda boa política impossível nos Estados cristãos, e nunca mais se pôde vir a saber a quem, se ao senhor ou se ao padre, se era obrigado a obedecer” (Idem).

280 Alexis de Tocqueville comenta em *A democracia na América*, um artigo da Constituição de Nova York: “E visto que os ministros do Evangelho são, pela sua profissão, dedicados ao serviço de Deus e ao cuidado das almas, e que não devem ser desviados dos grandes deveres das suas funções, nenhum ministro do Evangelho ou sacerdote de qualquer denominação será, em qualquer ocasião doravante, sob qualquer pretexto ou alegação, elegível ou capaz de ocupar qualquer cargo civil ou militar, ou posição dentro deste Estado” (1977, p. 228).

281 VOLTAIRE, 2000, p. 137. Ver, também, a importância da natureza em *Elogio da loucura*, de Erasmo de Rotterdam: “Portanto, o prestígio vai para as Ciências que mais se aproximam da Loucura; do mesmo modo, os homens mais felizes são os que conseguiram fugir para mais longe das Ciências e tomar por mestre apenas a Natureza. Ela é perfeita em toda parte, a menos que se queira sair dos limites da condição mortal” (ROTTERDAM, 2004, p. 38).

282 “O mundo filisteu é o mundo animal politizado” (MARX, 2010b, p. 66).

## CAPÍTULO 5

# O RADICALISMO DOS *SANS-CULOTTES*

De forma geral nos estudos sobre a Revolução Francesa nos deparamos com um termo que se tornou sinônimo de radicalismo popular, bem ao estilo dos antigos plebeus romanos. O que se denomina de *sans-culottes* pode ser considerado um agrupamento social urbano “de trabalhadores pobres, pequenos artesãos, lojistas, artífices, pequenos empresários, etc.”.<sup>283</sup> Nesta pequena definição de Eric Hobsbawm, fica evidente a dificuldade de se classificar os *sans-culottes*; Hobsbawm comenta que esses últimos empreendem um “movimento disforme”, mas que algo deve uni-los para além dos “trabalhadores pobres”. Isto porque nesta época (Revolução Francesa) os *sans-culottes* tornam-se extremamente politizados, ocupando muitos postos de destaque em fins de 1793, no governo jacobino.

Hobsbawm comenta que eles participavam das seções de Paris, estavam alojados nos clubes políticos e compunham uma força ativa, com suas manifestações e barricadas. O historiador inglês ainda identifica em Marat e Hébert alguns de seus líderes no campo político. No espectro da composição social francesa da época os *sans-culottes* não podem ser identificados com a burguesia, nem com o proletariado. Tratava-se, sem dúvida, de uma força social revolucionária que carecia de coesão política. Isto talvez explique a afirmação de Hobsbawm de que “o sansculotismo foi um fenômeno tão desamparado que seu próprio nome está praticamente esquecido, ou só é lembrado como sinônimo de jacobinismo que lhe deu liderança no Ano II”.<sup>284</sup>

Na acepção de Albert Soboul, precisamente em 1793 o termo *sans-culottes* possui uma precisão no contexto das condições sociais e econômicas. São grupos sociais ameaçados pelo desenvolvimento do capitalismo; por isso no governo jacobino sentiram-se representados (pelo

---

283 HOBBSAWM, 2016, p. 112.

284 Ibid., p. 113.

menos antes da virada jacobina de março/abril de 1794). Soboul cita a fala de um marceneiro parisiense, Richer, que afirmara (em maio de 1795) que na época dos jacobinos “corria sangue e não faltava pão”.<sup>285</sup> Eis uma frase típica de um *sans-culottes*. Nela, já se percebe o ódio pelos privilégios, o temor ante a nova burguesia e o desejo de uma “efetiva igualdade dos direitos”. Soboul resume o ideário dos *sans-culottes*:

O igualitarismo constitui o traço essencial: as condições de existência devem ser as mesmas para todos. Ao direito total de propriedade, gerador de desigualdade, os *sans-culottes* opõem o princípio da igualdade de usufrutos. Daí vem naturalmente a crítica do livre exercício do direito de propriedade.<sup>286</sup>

Aqui, já temos uma boa definição dos *sans-culottes*, esses “pequenos produtores independentes” que se “baseiam no trabalho pessoal”.<sup>287</sup> Michel Vovelle ao comentar sobre os valores familiares no processo da Revolução Francesa, indica um panfleto que circula na época da Revolução. Nele se questiona: *qu'est-ce qu'un sans-culotte?* Na resposta o panfleto afirma: “é um pai de família preocupado com a subsistência de sua mulher e de seus filhos e que se apresenta como herói”.<sup>288</sup>

Observar que em um momento de arrefecimento revolucionário (por volta de setembro de 1793), os *sans-culottes* pressionam para a implantação do *maximum*. Ele deveria impedir o enriquecimento: “Que ninguém possa ter mais que uma oficina, mais que uma loja”.<sup>289</sup> Nas palavras de Saint-Just, um destacado líder jacobino, “todos devem ter terras [...] não deve haver nem ricos ou pobres. [...] A opulência é uma infâmia”.<sup>290</sup>

Na ordem política, o ideal dos *sans-culottes* é expresso na forma de uma democracia direta.<sup>291</sup> Albert Soboul nos apresenta um quadro vivo das experiências dos *sans-culottes* no governo jacobino. A participação se

285 Apud SOBOUL, 1976, p. 72.

286 SOBOUL, 1976, p. 72.

287 Idem.

288 Apud VOVELLE, 2004, p. 377.

289 Apud SOBOUL, 1976, p. 73.

290 Apud HAMPSON, 1970, p. 295.

291 Sobre a democracia direta, ver especificamente o capítulo “Democracia representativa e democracia direta”, In: BOBBIO, 2018, pp. 69-104.

dava nas assembleias de seção; “desconfiando do sistema representativo, reclamavam o controle e a revogabilidade dos eleitos”.<sup>292</sup> Todos os dias, ao final da tarde, esse “povo” politizado se reunia nas “sociedades seccionárias”. Também se formaram tribunais populares e comitês revolucionários. Soboul comenta que neste ano de 1793, a Convenção havia legalizado essa forma de organização popular:

A lei dos suspeitos de 17 de setembro de 1793 consagrou os poderes que eles, de fato, se arrogaram: em cada comuna ou seção de comuna, prepararam a lista dos suspeitos e pronunciaram os mandatos de prisão. A amplíssima definição dada pela Comuna de Paris da suspeição lhes aumentou de muito os poderes: eximindo-se da tutela das assembleias gerais, escapando pouco a pouco à da Comuna, os comitês chegaram a controlar inteiramente a vida seccionária.<sup>293</sup>

Importante passagem em Soboul, pois nos oferece um quadro exato da prática política dos *sans-culottes*. Soboul enfatiza que esses últimos organizaram-se em “organismos autônomos” e que, de certo modo, “ameaçava ultrapassar os comitês de governo”.

Em *Sobre a revolução*, também Hannah Arendt nos apresenta uma breve análise da participação dos *sans-culottes* nos jornadas revolucionárias francesas. A autora comenta das “famosas 48 seções da Comuna de Paris” e de várias *sociétés populares* que se formaram em Paris. Para Arendt, essas sociedades (populares) expressam “a primeira manifestação de liberdade e de espírito público”.<sup>294</sup> Arendt resgata um discurso de Robespierre na qual o líder jacobino exalta essas sociedades populares como “fundações da liberdade”. Mas na virada jacobina para a ditadura, tanto Saint-Just quanto Robespierre passaram a atacar as sociedades populares.<sup>295</sup> Para Arendt, a

292 SOBOUL, 1976, p. 73.

293 Ibid., p. 74.

294 ARENDT, 2011, p. 305.

295 Observar a ordem dos acontecimentos. Em agosto/setembro de 1793 a ditadura jacobina já está estabelecida. Manfred comenta que a “ditadura” adota uma forma jurídica em 10 de outubro de 1793 através do decreto da Convenção que criou o Governo Provisório Revolucionário (Cf. Manfred, 1966, p. 182). Mas é no início de 1794 que a revolução começa a devorar seus próprios filhos. Em 14 de março de 1794, Hébert, Ronsin e Vincent são presos; Danton é detido no dia 30 do mesmo mês. Em 5 de abril de 1794 Danton é executado; no dia 10 de abril são executados mais 16 adeptos de Danton; Chaumette é executado em 13 de abril de 1794. Manfred comenta: “O

Comuna de Paris de 1793 correspondia a um novo sistema político que propiciava ao povo uma efetiva participação política. Eis o diagnóstico da pensadora política:

De outro lado, é o conflito entre o povo e um aparato de poder impiedosamente centralizado que, a pretexto de representar a soberania da nação, na verdade privava o povo de seu poder e por isso tinha de perseguir todos aqueles frágeis órgãos espontâneos de poder que haviam nascido com a revolução.<sup>296</sup>

Em *Sobre a revolução*, Arendt faz severas críticas ao encaminhamento da Revolução Francesa em sua versão jacobina. Só há elogios ante as *sociétés populaires*, que criaram “uma nova estrutura de poder que devia sua existência única e exclusivamente aos impulsos organizacionais do próprio povo”.<sup>297</sup> Essa relação entre as *sociétés populaires* e o aparato estatal dos jacobinos se assemelha ao exemplo dos revolucionários de Kronstadt em relação aos bolcheviques: “[...] ficou evidente a incompatibilidade dos novos conselhos com o sistema partidário, [...]”.<sup>298</sup> O elogio aos E.U.A. implica que na América a experiência comunitária dos pioneiros instituiu a liberdade (como lei) em uma forma estável.

O grande problema no conflito entre as *sociétés populaires* e os revolucionários profissionais é que esses últimos tendem a rebaixar as *sociétés populaires* como “meros órgãos executivos da atividade revolucionária”. Para a lógica dos conselhos populares, a experiência inédita que vivenciavam implicava em uma “participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país, [...]”.<sup>299</sup> Observar que estamos próximos ao modelo da democracia direta de Atenas antiga, com a seguinte novidade: neste instante moderno, há uma maior participação popular. Arendt complementa seu raciocínio:

---

suplício de Chaumette enfraquecia as forças da Revolução; fazia com que se desligasse da ditadura jacobina uma parte importante das camadas populares que a apoiavam” (Ibid., p. 214).

296 Ibid., p. 308.

297 Ibid., p. 322.

298 Ibid., p. 323.

299 Ibid., p. 329.

Os que testemunharam o funcionamento dos conselhos geralmente concordavam que a revolução tinha permitido uma “regeneração direta da democracia”, no que estava implícito que todas essas regenerações infelizmente estavam condenadas a malograr em vista do óbvio, isto é, que seria impossível o povo conduzir diretamente os assuntos públicos nas condições modernas.<sup>300</sup>

Arendt não especifica o real empecilho para a efetivação desses “espaços de liberdade”. Sabe-se que a experiência desses conselhos populares foram reprimidas sem poder gerar um sistema mais durável de participação popular: alterar, enfim, na tradição da liberdade popular.

## Rousseu: entre jacobinos e *sans-culottes*

Frequentemente se associa J-J Rousseau aos jacobinos, assim como ao modo de vida dos *sans-culottes*. Para efeito de comparação, nos ocuparemos de um escrito de Rousseau: *Carta a D'Alembert*. Aqui, o filósofo defende a vida dos habitantes de Genebra, sua cidade natal. Da parte dos jacobinos temos os discursos de Robespierre que nos mostram bem a admiração que o líder político sentia por Rousseau.

*Carta a D'Alembert* nasce de uma resposta de Rousseau a um texto de D'Alembert (“Genebra”) na *Enciclopedia*. Rousseau argumenta que os espetáculos (o teatro, especificamente) não são necessários em Genebra. Está em jogo, aqui, a boa vida na pequena cidade de Genebra (na época, com aproximadamente 40 mil habitantes) em contraste com Paris. Este é o pano-de-fundo que sustenta o discurso de Rousseau, ou seja, um hábito da moderna Paris que ameaça a sadia comunidade de Genebra. Acima de tudo o teatro tem o poder de influenciar os espectadores, seus hábitos se transformam.<sup>301</sup> O teatro não traz nenhuma contribuição em relação aos

---

300 Idem.

301 Rousseau admira o respeito que um jovem tem por um idoso; mas o teatro pode ameaçar esse sentimento: “Quem pode duvidar que o hábito de sempre ver no teatro os velhos em personagens odiosas não ajude a fazê-los ser rejeitados na sociedade, e que, acostumando as pessoas a confundir os velhos que veem na sociedade com os caducos e os Gerontes da comédia, não passem elas a desprezá-los a todos igualmente?” (2015, p. 79).

costumes; pelo contrário, pode corrompê-los. Constatase no discurso de Rousseau um modelo de boa cidade, de comunidade saudável. Aqui, os cidadãos se conhecem e exercem uns sobre os outros uma espécie de boa vigilância. Já em uma grande cidade presencia-se uma enorme quantidade de “gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípio, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; [...]”.<sup>302</sup>

O que é saudável para Rousseau? O trabalho artesanal, mas produtivo; uma forma de trabalho incorporada ao modo de vida do trabalhador. Quando o jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* analisa o desenvolvimento do capitalismo, comenta que nesta sociedade industrial ocorre a “exteriorização do trabalhador em seu produto [...]”. Isto quer dizer que não só o produto do trabalho se torna “estranho”, mas o próprio trabalho se torna alienado, uma existência “fora dele, independente dele e estranha a ele, [...]”.<sup>303</sup> O trabalho neste estágio do capitalismo deixou de ser uma “satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele”.<sup>304</sup> Agora vamos à Genebra de Rousseau:

[Em Genebra] nunca um marceneiro, um serralheiro, um vidraceiro, um torneiro de profissão entrou na região; todos o são para si mesmos, ninguém o é para os outros; na infinidade de móveis cômodos e até elegantes que compõem seu lar e enfeitam seu abrigo, não se vê nenhum que não tenha sido feito pela mão do mestre.<sup>305 306</sup>

Nesta comunidade, o trabalho é incorporado, existencialmente, como modo de vida. Ele faz parte da satisfação das simples necessidades. A divisão do trabalho ainda não chegou em Genebra; por isso seus habitantes fazem “relógios de ferro [e] cada um domina sozinho todas as diversas profissões em que se subdivide a relojoaria e faz todas as suas próprias ferramentas”. Rousseau se orgulha dessa autossuficiência do povo genebrino; comenta que isto “parece incrível”.

302 Ibid., p. 87, 88.

303 MARX, 2010, p. 81.

304 Ibid., p. 83.

305 ROUSSEAU, 2015, p. 90.

306 Ibid., p. 80.



Em uma comunidade deste tipo para que serve o teatro? Tal diversão só iria corromper a população. Na expressão de Rousseau, o teatro é uma escola de maus costumes. Há em Rousseau um moralismo que contrasta com o desenvolvimento dos grandes centros urbanos. Este moralismo apresenta-se em um modelo ideal; o filósofo não é atingido pelas noções de “progresso”, “desenvolvimento” ou senso histórico moderno. Este modelo moral se assenta na natureza e na razão. No exemplo da figura da mulher isto é flagrante. Ele aconselha: se você deseja conhecer os homens, estude as mulheres. Mas o que Rousseau quer dizer com esta afirmação? Nos grandes centros os homens gravitam em torno das mulheres, na famosa galanteria. Para Rousseau, “toda mulher que se exhibe se desonra”.<sup>307</sup> Bem ao estilo da mulher grega da Antiguidade, Rousseau idealiza uma mulher com “uma vida doméstica e retirada, [...]”.<sup>308</sup> Rousseau não parece se preocupar com a condição da mulher; no fundo deseja que o homem conviva com outros homens. Ele cita as confrarias e os círculos em Genebra; são formas de socialização na qual os gêneros não se misturam: “[...] sem carecerem de prazer e de alegria, essas diversões têm algo de simples e de inocente que convém a costumes republicanos; [...]”.<sup>309</sup> Nesses círculos não há uma mistura de gêneros; círculos masculinos se reúnem para jogar, fumar e beber. Os círculos femininos realizam atividades recreativas próprias das mulheres: isto porque “os dois sexos devem reunir-se algumas vezes e viverem normalmente separados”.<sup>310</sup>

Então, o Iluminista parece recuperar a própria vida social dos antigos gregos e romanos. Os homens com uma vida ao ar livre e “tratando de seus negócios, ou dos do Estado em praça pública ou passeando pelo campo, nos jardins, à beira-mar, na chuva, ao sol e quase sempre de cabeça descoberta”.<sup>311</sup> E acrescenta, ainda: “[...] nisso tudo, nada de mulheres”.

---

307 Ibid., p. 113. Ver esta passagem: “Em nossas montanhas, as mulheres são tímidas e modestas, uma palavra as faz corar, não ousam erguer os olhos para os homens e permanecem silenciosas diante deles. Nas grandes cidades, o pudor é ignóbil e baixo; é a única coisa de que uma mulher bem-educada teria vergonha; e a honra de ter feito corar um homem de bem só pertence às mulheres da mais alta categoria” (Ibid., p. 116, 117).

308 Ibid., p. 118.

309 Ibid., p. 130.

310 Ibid., p. 131.

311 Ibid., p. 132.

Percebe-se, dessa forma, que Rousseau rejeita a vida moderna. Nos grandes centros o homem não é mais um ser corajoso, ativo, independente; ele agora está “frouxamente devotado às vontades do sexo que deveríamos proteger [...]”.<sup>312</sup>

Se um Voltaire, por exemplo, elogia o progresso e se admira da Inglaterra burguesa, por outro lado Rousseau se lamenta desta época: “Decaímos em tudo”, comenta. Se os primeiros romanos “viviam como homens”, por contraposição o homem moderno ingressa em um estilo de “vida indolente e frouxa”.

É desta forma que *Carta a D'Alembert* apresenta algumas ideias essenciais do homem Rousseau; em outras obras emerge mais o intelectual. É neste instante que podemos interrogar: qual a semelhança da proposta jacobina com relação às ideias de Rousseau? De forma geral, Robespierre impõe um modelo moralista semelhante ao de Rousseau. Para efeito de análise, vamos utilizar o discurso de Robespierre de 5 de fevereiro de 1794, bem no auge do Terror. Neste discurso, surgem dois tipos de seres humanos. Primeiro, os cidadãos que se devotam à pátria; segundo os “homens corrompidos”. Como bem ressaltou Norman Hampson, os jacobinos propunham “uma sociedade harmônica, na qual todos deveriam sacrificar seus interesses econômicos privados em nome do bem-estar da comunidade”.<sup>313</sup> Por isso, Robespierre propõe a substituição do “egoísmo” pela “moral, a honra pela probidade, os costumes pelos princípios, o decoro pelos deveres, a tirania da moda pelo império da razão”.<sup>314</sup>

Deve-se observar neste instante um detalhe importante. No exemplo dos jacobinos, estamos na presença de homens da revolução, em um processo de luta. Primeiro contra a velha ordem (nobreza) em sua forma externa, como nações inimigas da França revolucionária; em segundo lugar, os inimigos internos. Mas esses últimos são representados como agentes do inimigo externo. Portanto, no confronto da monarquia com a república, só esta última pode gerar um “povo magnânimo, possante, feliz”.

---

312 Idem.

313 HAMPSON, 1970, p. 295, 296. Todas as passagens de Hampson foram traduzidas por Dagmar Manieri.

314 ROBESPIERRE, 2008, p. 179.

Se em Rousseau os bons modelos são exemplificados na história antiga ou na Genebra recente, em Robespierre há um vazio em relação à concretude do devir pós-revolucionário. Os jacobinos se apresentam como os novos homens históricos; representam-se como a elite revolucionária do mundo:

Mas os franceses são o primeiro povo do mundo a estabelecer a verdadeira democracia, convocando todos os homens à igualdade e à plenitude dos direitos do cidadão: e esta é, na minha opinião, a verdadeira razão pela qual todos os tiranos coligados contra a República serão vencidos.<sup>315</sup>

É interessante observar como esse modelo de nacionalismo permanece na cultura francesa. Esse modelo pode ser encontrado em Jules Michelet em *Le peuple*. Em certa passagem da obra, o historiador francês afirma: “Nós somos os filhos daqueles que, pelo esforço de uma nacionalidade heroica, fizeram o trabalho do mundo e fundaram, para todas as nações, o evangelho da igualdade”.<sup>316</sup> Seguindo este mesmo de pensamento, Michelet ressalta em estilo romântico, o heroísmo do povo francês:

E nessa grande tradição não há apenas continuação, mas progresso [da Índia para a Grécia, para Roma e de Roma para nós] A França continuou o trabalho romano e cristão. O cristianismo havia prometido e se manteve. A igualdade fraterna, adiada para a próxima vida, [a França] ensinou-a ao mundo, como a lei deste mundo terreno.<sup>317</sup>

Ver, por exemplo, a representação de Esparta em Robespierre. A França não deve seguir sua “austeridade nem a corrupção dos claustros”.<sup>318</sup> Há uma ruptura com relação ao passado; também há uma ruptura ante o presente enobrecido ou burguês (o “egoísmo”). Para Robespierre, os fran-

315 Ibid., p. 181, 182.

316 Tradução de Dagmar Manieri. No original: “Nous sommes les fils de ceux qui par l’effort d’une nationalité héroïque, ont fait l’ouvrage du monde, et fondé, pour toute nation, l’évangile de l’égalité” (MICHELET, 1974, p. 223).

317 No original: “Et dans cette grande tradition il n’y a pas seulement suite, mais progress [de l’Inde à la Grèce, à Rome, et de Rome à nous] La France a continué l’oeuvre romaine et chrétienne. Le christianisme avait promis, et elle a tenu. L’égalité fraternelle, ajournée à l’autre vie, elle l’a enseignée au monde, comme la loi d’ici-bas” (Ibid., p. 228).

318 Ibid., p. 182.

ceses caminham solitários na vanguarda de um mundo que sonha com a liberdade e a igualdade. Estamos, aqui, no auge do Terror. É o aparato do Estado (que o líder jacobino denomina de “delegados” e “corpo representativo”) plasmando e purificando a nação. Neste processo, as paixões devem se dirigir ao “interesse público”. Bem ao estilo de Lênin de *O Estado e a revolução*, o movimento revolucionário de vanguarda sente-se no direito de plasmar um novo homem social:

Tudo que tende a concentrá-los na objeção do eu pessoal, a despertar o interesse pelas pequenas coisas e o desprezo pelas grandes, deve ser rejeitado ou reprimido por vós. No sistema da revolução francesa, o imoral é apolítico, o corruptor é contrarrevolucionário. A fraqueza, os vícios, os preconceitos são o caminho da realeza.<sup>319</sup>

Na visão de um revolucionário, esta concepção não pode ser traduzida como um autoritarismo. Se o objetivo é atingir a virtude, a liberdade e a igualdade, por que os meios são exagerados? Na famosa frase de Robespierre, “o governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania”.<sup>320</sup> Lênin resgatava certo “centralismo democrático”; já Robespierre comenta sobre uma urgente democracia:

Se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror nada mais é que a justiça imediata, severa, inflexível; ele é, portanto, uma emanção da virtude. Mais que um princípio particular, é uma consequência do princípio geral da democracia aplicada às mais prementes necessidades da pátria.<sup>321</sup>

Mesmo em meio à “democracia” e à “liberdade”, tudo parece se concentrar na pátria. Eis o significante-Mestre: devo lutar e me sacrificar pela liberdade da pátria. Mas o que é a pátria? Robespierre sabe bem que não pode nos dar uma imagem vazia. A pátria é uma espécie de irman-

---

319 Idem.

320 Ibid., p. 185.

321 Idem.

dade, uma nova solidariedade despertada pela Revolução Francesa. Neste caso, qual o poder constituinte, a *arché* do período jacobino?<sup>322</sup> Robespierre comenta do “governo popular” que pode ser definido pela confiança no povo e “severo consigo mesmo”. A *arché* se resume na entidade “povo”.<sup>323</sup> Há então uma escala de valores nesta pátria; no topo há os “magistrados” que devem ser mais puros que os demais. É a virtude (cívica) que justifica a presença dos eleitos no corpo representativo;

Se existir um corpo representativo, uma autoridade primeira constituída pelo povo, cabe a ela vigiar e reprimir sem cessar todos os funcionários públicos. Mas quem a reprimirá, senão a própria virtude? Quanto mais elevada é essa fonte de ordem pública, mais ela deve ser pura; é preciso, portanto, que o corpo representativo comece a submeter, em seu seio, todas as paixões particulares à paixão geral do bem público.<sup>324</sup>

É nesse sentido que não devemos confundir o modelo de Rousseau para uma boa sociedade com o governo dos jacobinos, muito menos com os *sans-culottes*. Rousseau é avesso ao progresso e vê com desconfiança os novos valores da ordem burguesa; já os jacobinos são revolucionários que se veem na vanguarda da história. Nenhum outro povo realizou o que fez os franceses: uma ordem social na qual a igualdade convive com a virtude cívica. Uma democracia ampla, sem privilégios da nobreza ou da endinheirada burguesia. Mas como diferenciar os *sans-culottes* dos jacobinos? Henri Guilhemín cita em seu *Robespierre*, uma passagem do discurso do líder jacobino ( de 12 de dezembro de 1793). Robespierre faz uma série

---

322 Observar a interessante definição de *arché* (no campo da política), apresentada por Michel de Certeau: “[...] o princípio de onde tira sua força” (2017. p. 190). Hannah Arendt comenta do “poder constituinte”; Habermas ao analisar o tema da legitimação, afirma sobre o “princípio de legitimidade” (2016, p. 379). No campo da teoria da hegemonia, a *arché* se configura como um elemento que articula o exclusivismo de poder de uma classe ou grupo social. Na antiga aristocracia (Grécia e Roma), a *arché* localiza-se na religião, a *hierarquia*: o pater é bem-nascido porque domina (nasceu) em uma família com tradição religiosa.

323 Jules Michelet em *Le peuple* comenta que a França com a Revolução de 1789 havia ingressado em um mundo vazio (“*monde vide*”): “*Le clergé était fini, la noblesse était finie et la royauté finie*” (1974, p. 234). A arte retórica do historiador francês prepara o leitor, evidentemente, para a entrada em cena no “povo”, esse grande protagonista do pós-1789 que vai ocupar os espaços anteriormente preenchidos pela Igreja Católica, a nobreza e a realeza.

324 Robespierre, 2008, p. 184.

de objeções a Cloots, um banqueiro ligado aos jacobinos. Nas palavras de Robespierre [é impossível] “ver como patriota uma barão alemão” [e] “como *sans-culottes*” [um indivíduo que dispõe de] “100.000 libras de renda”.<sup>325</sup> Aqui, um *sans-culottes* é exemplo de um bom modelo: patriótico, pobre e ativo politicamente. Outra passagem em Guilhemin que merece atenção é sua análise da virada jacobina para a centralização em fins de 1793. Grupos políticos à esquerda ou à direita serão atingidos pela ação dos jacobinos: Hébert, Danton, Varlet, Leclerc, Jacques Roux. Guilhemin comenta que esses líderes “eram considerados, entre os *sans-culottes*, como bons companheiros, amigos seguros”.<sup>326</sup> Mas logo em seguida, o historiador corrige sua afirmação, comentando que isto é um “erro”:

Desorientada, confundida, a “população”. Os antigos fervores caíram realmente. Cada vez mais, para a plebe parisiense, a grande questão, a única questão, são as milhares de artimanhas para se alimentar, vestir, custe o que custe, apesar da penúria dos gêneros ou seus preços excessivos. Os governantes glorifiquem o quanto puderem a República, para os desfavorecidos, para os que beiram permanentemente a pior miséria, os representantes do povo (estranhos representantes substitutos, e que se vê com uma excessiva frequência desfilar em esplêndidos trajes) não passam de uns senhores bem-estabelecidos, abastados.<sup>327</sup>

Henri Guilhemin se posiciona na perspectiva de um *sans-culottes*. Esses últimos possuem líderes? Podem ser representados? Laclau comenta sobre a “impossibilidade da relação de representação”.<sup>328</sup> A segunda Revolução Francesa de 10 de agosto de 1792 foi realizada pelos *sans-culottes*: funda-se a república na França. Olivier Coquard em *Marat* comenta que o Clube dos Jacobinos (na afluência do movimento *sans-culottes* de fundação da república) altera seu nome; não mais o “Clube dos

325 Apud GUILHEMIN, 1989, p. 278.

326 GUILHEMIN, 1989, p. 318.

327 Idem.

328 LACLAU, 2015, p. 196. O teórico da hegemonia complementa: “Portanto, a representação é constituída não como um tipo definido de relação, mas como o campo de uma oscilação instável, cujo ponto de fuga é, como vimos, ou a literação da ficção através da ruptura de toda relação entre representante e representado, ou o desaparecimento da identidade separada de ambos, por meio de sua absorção como momentos de uma identidade única” (Ibid., p. 197).

Amigos da Constituição”; agora o “Clube dos Amigos da Liberdade e da Igualdade”. Após 10 de agosto de 1792 os jacobinos se abrem às camadas mais baixas da população:

As sociedades filiadas estão presentes em mil e quinhentas comunas no final de 1792. O Clube Parisiense conta permanentemente entre seus membros com os revolucionários mais influentes, aqueles que tem assento à direita e à esquerda da Convenção; todavia ele adquire, após o 10 de agosto [“vitória alcançada pelos *sans-culottes* parisienses”], uma dimensão popular e nacional adicional. Nessas condições, Marat estreita cada vez mais suas ligações com os jacobinos.<sup>329</sup>

O próprio Coquard havia observado que Marat, em uma fase anterior a 10 de agosto de 1792, havia comentado que concebia o Clube dos Jacobinos “uma assembleia de notáveis ambiciosos que exploravam a Revolução em seu interesse particular”.<sup>330</sup> Como contraponto aos jacobinos, Marat elogia as “sociedades populares ou fraternas, abertas aos pobres e frequentemente às próprias mulheres, sociedades cujo arquétipo é o Clube dos Cordeliers”.<sup>331</sup> Assim, os jacobinos se anteciparam, em uma forma de representação política que parasitou a força social dos *sans-culottes*; já na direção do Estado, reprimiram tal força (inérita) revolucionária.

## A democracia direta dos *sans-culottes*

10 de agosto de 1792 foi uma revolução dos *sans-culottes*. “Revolução” no sentido de um movimento social que alterou o curso da história francesa; sem esse grande movimento, o sentido da história seria outro.<sup>332</sup> Albert Manfred acompanha os acontecimentos de forma deta-

329 COQUARD, 1996, p. 321.

330 Idem.

331 Idem. Observar que Olivier Coquard concebe Marat como um autêntico representante dos *sans-culottes*: “Por seu lado, Marat se apoia, essencialmente, nos *sans-culottes* das sessões eleitorais patrióticas. Estes povoam as tribunas da Convenção e constituem o público privilegiado dos artigos e dos discursos do *Amigo do Povo* [jornal dirigido por Marat]” (Ibid., p. 336).

332 Norman Hampson enfatiza que na fase de 1789 até 1793 os grupos dirigentes da Revolução Francesa não pensavam em compartilhar “o poder político com os artesãos e camponeses” (1970, p. 91). Mas a partir de agosto de 1792 “surgiu uma nova consciência social como resultado da pressão

lhada. No início (janeiro de 1792) ocorrem alguns tumultos no subúrbio de Paris. Manfred comenta que “os operários, os artesãos e suas mulheres” invadem lojas e armazéns para obrigar “os comerciantes a vender os seus artigos aos antigos preços e não a preços especulativos”.<sup>333</sup> Diversas petições desses *sans-culottes* são endereçadas à Assembleia Legislativa, sem que as reivindicações sejam atendidas. Os jacobinos ensaiam uma forma de direção ao povo revoltado. No campo político, Jacques Roux e Dolivier pressionam para que os órgãos do governo promovam o tabelamento dos gêneros de primeira necessidade: essa é a reivindicação dos *sans-culottes*.

Neste mesmo instante, a Corte conspira contra os revolucionários. Os emigrados ensaiam a formação de um exército de 15 mil homens para reverter o processo revolucionário. O panorama é descrito dessa forma por Manfred: “A contra-revolução se preparava para golpear do exterior e começava já a se fazer notada no interior. Depois do massacre do *Camp de Mars* [17 de julho de 1791], a reação reinava no país”.<sup>334</sup> Os girondinos através de seu líder, Brissot, defendiam a guerra. Mas Manfred compreende bem a lógica do confronto entre os grupos sociais franceses:

Os girondinos, ciosos, da boca para fora, da salvação da pátria, contavam com a guerra para desviar a atenção das massas das questões sociais que se levantavam no interior, e para estabelecer a sua dominação política.<sup>335</sup>

Em março de 1792 o rei forma um ministério girondino: Roland, Dumouriez e Brissot são os homens de destaque. Mas como realizar uma guerra contra os países coligados se na própria França havia um contingente enorme de contrarrevolucionários? Essa era a tese jacobina. Como enfatiza Manfred, “os chefes militares franceses (La Fayette, Rochambeau, Luckner) não desejavam a vitória da França [...]”.<sup>336</sup> No próprio interior do exército se conspirava contra a revolução; Robespierre e Marat não cansavam de denunciar tal conspiração no seio das próprias Forças Armadas. No dia 13 de junho de 1792, os ministros girondinos

---

*sans-culottes*” (Ibid., p. 90).

333 MANFRED, 1966, p. 132.

334 Ibid., p. 133.

335 Ibid., p. 134.

336 Ibid., p. 137.



são substituídos pelos *feuillants*. Em 20 de junho, uma grande manifestação liderada por girondinos, exige a fidelidade do rei. Na narrativa de Manfred, neste dia o povo parisiense (cerca de 20 mil pessoas) “armados de chuchos, machados e bastões, invadiram as Tulherias”. Algumas secções de Paris (formadas de artesãos e operários) endereçaram petições à Assembleia Legislativa denunciando a traição interna. É neste instante que a França se une: “Um forte movimento de alistamento nas Forças Armadas alastrou-se por todo o país. Batalhões de voluntários foram formados em todos os lugares”.<sup>337</sup> Manfred comenta que “as paixões borbuhlavam”. Neste instante, Robespierre no *Le défenseur de la constitution* propunha uma Convenção Nacional para substituir a pusilânime Assembleia Legislativa. Em uma das secções de Paris, Danton aprova a abolição da distinção entre cidadãos ativos e passivos. Em junho de 1792 organiza-se a assembleia dos comissários das secções de Paris que a partir de 23 de junho reúnem-se na Prefeitura. Era a denominada Comuna de Paris, com a presença de Clubs de esquerda, como os jacobinos e os cordeliers. A destituição do rei é exigida pelo movimento revolucionário. Como a Assembleia não aprova nenhuma resolução, em inícios de agosto prepara-se a insurreição. Na manhã de 10 de agosto de 1792, o povo organizado invade o Palácio de Tulherias; Manfred relata que “os comissários das secções, constituídos em comuna insurrecional, assumem todos os poderes e tomaram o comando do movimento”.<sup>338</sup> As perdas entre os revoltosos foram em torno de quinhentos; no saldo positivo, a Comuna havia derrubado o rei Luís XVI.

Para a nova eleição para os representantes da Convenção Nacional estavam aptos (para o voto) todos os homens maiores de vinte e um anos. Manfred resume este grande movimento dos *sans-culottes*:

A insurreição popular venceu a 10 de agosto [1792]. O resultado imediato desta vitória foi a queda da monarquia milenar e a liquidação do sistema eleitoral censitário e antidemocrático instituído pela Constituição de 1791.<sup>339</sup>

337 Ibid., p. 139.

338 Ibid., p. 142.

339 Idem.

A Comuna da Paris ficou composta de 48 secções. Robespierre, Marat, Chaumette, Pache, entre outros, representavam a liderança política.<sup>340</sup> Como interpretam muitos historiadores, 10 de agosto de 1792 foi uma segunda Revolução Francesa, o movimento popular que funda a república, plenamente popular e liderada pelos *sans-culottes*. Em *A era das revoluções*, de Eric Hobsbawm, procuramos em vão essa grande revolução *sans-culottes*. Há só uma pequena referência a esse movimento, em menos de uma linha: “[...] [a] segunda revolução em 1792, [...]”.<sup>341</sup> Em seguida, Hobsbawm comenta que os *sans-culottes* “traziam a justiça social mais para perto” e que sua prática política estava associada a uma “democracia direta, voluntária e descentralizada [...]”.<sup>342</sup> Embora Eric Hobsbawm nos apresente um capítulo 11 sobre “Os trabalhadores pobres”, fica evidente a completa ausência da revolução dos *sans-culottes* em sua obra tão famosa.<sup>343</sup> O que o historiador britânico enfatiza é que a consciência política dos “trabalhadores pobres” fazia parte da própria vida “coletiva, comunal”; era uma forma de vida combativa na medida em que “a luta era a sua própria essência”.<sup>344</sup> Mas, então, por que os *sans-culottes*? Só a “solidariedade espontânea da comunidade trabalhadora local” não explica a consciência de antagonismo nos *sans-culottes*.

Norman Hampson em *História social da Revolução Francesa* dedica um capítulo especial aos *sans-culottes*. O historiador sente dificuldade em utilizar a lógica de luta dos *sans-culottes*; fixa-se na descrição dos movimentos. No exemplo de Marat, Hampson comenta que era “o ídolo dos *sans-culottes*”. Diante da ameaça estrangeira, Hampson enfatiza que os

---

340 Sobre Danton, Manfred comenta que ele era o membro mais influente dos girondinos: “Danton não havia tomado pessoalmente parte no movimento de 10 de agosto [1792], mas tinha perfeita consciência da força e da importância da Comuna. Nessas condições, procurou colaborar com ela” (Ibid., p. 144).

341 HOBBSAWM, 2016, p. 115.

342 Ibid., p. 118.

343 Neste capítulo 11 (“Os trabalhadores pobres”), fica evidente que a força revolucionária nessa fase anterior à Revolução Industrial não era a dos trabalhadores assalariados: “Os trabalhadores pobres mais ativos, militantes e politicamente conscientes não eram os novo proletários fabris, mas artífices qualificados, os artesãos independentes, os empregados domésticos de pouca importância e outros que viviam e trabalhavam substancialmente da mesma forma que antes da Revolução Industrial, mas sob pressão bem maior” (Ibid., p. 333).

344 Ibid., p. 334.

*sans-culottes* eram “a única força revolucionária em que se podia confiar”. Além dessa força de confiança, os *sans-culottes* são representados como um grupo social violento e com “fervor patriótico”.

De uma forma geral, Hampson compartilha do estilo de uma história descritiva. Enfatiza que a regulamentação de preços e salários de setembro de 1793 havia limitado os desejos dos *sans-culottes*: o *maximum* dos salários (que só foi efetivado em Paris em julho de 1794) trouxe um enorme descontentamento entre os *sans-culottes*.

A grande argumentação de Hampson está em torno da autonomia da Comuna *sans-culottes* e a centralização dos jacobinos no poder. Tal autonomia da Comuna é concebida como algo anárquico (a “anárquica autonomia”, em suas palavras); por isso os *sans-culottes* estavam na dependência das instituições:

Os montanheses, independente das simpatias que sinceramente sentiam ante seus violentos aliados, pensavam sempre que o poder não poderia fugir do controle da convenção e que a força anárquica dos *sans-culottes* deveria ser mantida sob cerrada vigilância.<sup>345</sup>

Em nenhum instante Hampson adota uma perspectiva dos *sans-culottes*, no sentido de apreender suas experiências políticas e o grau de consciência histórica neste grupo social. Enfim, a democracia direta da Comuna de Paris não é entendida como uma grande criação política. No final, Hampson conclui que se os *sans-culottes* foram os primeiros agentes do fervor (republicano) da Revolução; já com a virada autoritária dos jacobinos, os líderes de esquerda acabaram por se tornar as primeiras vítimas da Convenção. Além da prisão e execução de seus líderes, a Convenção proíbe os encontros diários das secções (como um corpo autônomo). Hampson enfatiza que “o poder independente dos *sans-culottes* começava a ceder em Paris, diante da concentração (poder) do Governo central”.<sup>346</sup>

A experiência revolucionária dos *sans-culottes* de 1792 muitas vezes é obscurecida pelo Terror jacobino de 1793-94. Mas, de verdade, são experiências similares? Os historiadores mais atentos ao fenômeno revo-

345 HAMPSON, 1970, p. 276,

346 Ibid., p. 277.

lucionário dos *sans-culottes* (como Alberto Soboul, por exemplo) mostram que houve uma espécie de democracia direta nas seções populares. Isto seria um ineditismo para a época moderna. Outro detalhe é a complexa relação dos *sans-culottes* com os jacobinos. Aqui, reside o tema da representação política que não se traduz só no mecanismo do voto, mas deve ser pensado como uma questão de representação em seu aspecto geral.

Os revolucionários liderados por Lênin se representam como uma vanguarda revolucionária (consciente) da classe operária.<sup>347</sup> Também os jacobinos se projetaram como representantes dos verdadeiros patriotas republicanos: os *sans-culottes*. O que Hannah Arendt indicou tão bem é sua denúncia ao desvirtuamento da democracia comunitária por parte dos revolucionários profissionais.<sup>348</sup> O próprio tema da representação revolucionária estava presente na Comuna de Paris de 1871. Jacques Rougerie é sensível ao debate; ele comenta que o próprio termo “mandatário” significava que os *communeux* se atentavam do perigo da representação política. Rougerie indica, inclusive, que havia certo receio ante o Comitê [central] da Guarda Nacional e do Conselho Municipal da Comuna. Há na apresentação de Rougerie uma citação interessante de Henri Goullé que mostra, em certo sentido, o ritual da sagração em torno do revolucionário profissional:

Os homens que estão devotados à causa da nossa classe recorrem ao expediente extremo de delegar todas as forças da Revolução a alguns cidadãos que, armados de um poder ilimitado, puderam, pela energia e clareza de sua ação, salvar nossos direitos durante um certo tempo.<sup>349</sup>

Ao que tudo indica os *sans-culottes* e os *communeux* possuem a consciência de que o movimento revolucionário pode gerar uma elite que explora sua práxis. Neste caso, interessante é o acompanhamento que Michael Löwy realiza da introdução da ideia de “comunismo” entre os ar-

---

347 Sobre o tema da representação da classe operária, ver especialmente *Em defesa das causas perdidas* (2015b), de Žižek: Segunda Parte: Lições do passado, pp. 165-333. Ele inclusive cita uma passagem do discurso de Stalin (no funeral de Lênin): “Não é dado a todos ser membro desse partido. Não é dado a todos suportar as tensões e tempestades que acompanham a filiação a tal partido” (Apud ŽIZEK, 2015b, p. 234)

348 Ver o próximo Cap. 6: Visões sobre a Revolução Francesa: Hannah Arendt e Karl Marx.

349 Apud ROUGERIE, 2001, p. 125.

tesões revoltosos. Fala-se, então, de “artesanato proletariado”. No exemplo de Buonarroti, em sua *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, já temos a noção de uma elite (revolucionária) que lidera o movimento:

Essa tarefa difícil [a “revolução regeneradora”] cabe tão somente a cidadãos sábios e corajosos que, profundamente apaixonados pela pátria e pela humanidade, tendo por muito tempo sondado as causas dos males públicos, libertaram-se dos preconceitos e dos vícios comuns, ultrapassaram as luzes de seus contemporâneos e desprezaram o ouro e as grandezas vulgares, sujeitaram sua felicidade a se tornarem imortais, assegurando o triunfo da igualdade.<sup>350</sup>

Na análise do tema “democracia representativa e democracia direta”, Norberto Bobbio acentua que na democracia direta há a possibilidade de uma forma de representação – os denominados “representantes revogáveis” – que se aproxima “da democracia direta na medida em que admite que estes representantes possam ser substituídos”.<sup>351</sup> Então, o problema maior é não geral o modelo *arché-kratos*, que vampiriza a experiência (viva) da política. O novo *kratos* proveniente da experiência revolucionária (vitoriosa) cria uma *arché* (a classe trabalhadora) para fundamentar sua dominação.

Slavoj Žizek comenta na obra *Em defesa das causas perdidas* que em plena Revolução Cultural na China de Mao Tsé-tung surge a Comuna de Xangai: “Um milhão de trabalhadores que simplesmente levaram a sério as palavras de ordem oficiais e exigiram a abolição do estado, e até do próprio Partido, e a organização comunal direta da sociedade”.<sup>352</sup> Então, são dois fenômenos: primeiro, a experiência revolucionária popular; segundo, a racionalização da elite revolucionária. Em O marxismo soviético,

350 Apud LÖWY, 2016, p. 105. Essa elite (revolucionária) transformou-se com o termo *nomenklatura* uma categoria de análise; ela designa “uma nova classe” (Cf. Žizek, 2015b, p. 255) que explora os trabalhadores em nome do próprio trabalhador.

351 BOBBIO, 2018, p. 86.

352 ŽIZEK, 2015b, p. 212. O “levaram a sério” a que Žizek se refere, nos leva a uma hipótese sobre o verdadeiro objetivo da Revolução Cultural: “Aqui, o argumento de que a GRCP foi deflagrada por Mao para livrar-se de rivais na luta interna do Partido e reafirmar sua autoridade, tendo sido reprimida pelo Exército assim que ameaçou sair do controle, é irrelevante, ainda que verdadeiro: ele simplesmente confirma que os fatos adquiriram uma dinâmica própria” (Ibid., p. 212).

Herbert Marcuse destacou a “racionalização dos objetivos” nos homens do Partido Bolchevique.<sup>353</sup> Nessa lógica sinistra inaugurada por Maquiavel, o único parâmetro de julgamento é a História.<sup>354</sup> Zizek nos apresenta uma passagem de Trotski que expressa bem esse fanatismo/cinismo/terror em torno da História. O homem, aqui, é como um ser de cera que deve ser plasmado pelo novo regime socialista: “produzir uma nova “versão melhorada” do homem, eis a tarefa futura do comunismo”.<sup>355</sup> Trotski afirma que “o homem deve olhar-se e ver-se como matéria-prima”; daí a tarefa dos líderes do Partido de “descobrir tudo sobre o homem, [...]”.<sup>356</sup>

Como nos exemplos das seções populares dos *sans-culottes*, das Comunas de Xangai e de Paris, a grande questão é realizar um movimento sem gerar uma nova opressão. Eis a importância dos *sans-culottes* que mostraram a possibilidade de uma democracia direta na era moderna.

---

353 MARCUSE, 1969, p. 274.

354 Em Maquiavel, o argumento para justificar o ato terrível (por parte do novo príncipe) significa que a violência (terror) é a parteira da História: se este ato funda algo bom (no caso, um Estado sólido), então a atrocidade está perdoada: o líder será louvado.

355 Apud ZIZEK, 2015b, p. 218.

356 Idem.

## CAPÍTULO 6

# VISÕES SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA: HANNAH ARENDT E KARL MARX

A Revolução Francesa se traduz como um dos maiores acontecimentos históricos do século XVIII. Ela é o início de uma nova era, marcada pelo conflito de um novo mundo burguês com as antigas estruturas da nobreza. Na Revolução Francesa ocorre uma “aliança” (pelo menos na fase inicial) entre os grupos sociais burgueses e as camadas populares. Esses grupos sociais alojados no Terceiro Estado sublevaram-se contra a ordem da nobreza. Então, não se trata de uma simples revolução política; era preciso erigir um novo mundo em contraposição ao *ancien régime*. Quando denominamos “valores nobres”, entende-se a feudalidade: a França às vésperas de 1789 ainda comportava (no meio rural) relações de natureza feudal.

Na apreciação de Eric Hobsbawm, a Revolução Francesa foi “uma revolução social de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável”.<sup>357</sup> Esse radicalismo da Revolução Francesa atraiu a atenção dos futuros revolucionários. O marxismo havia acompanhado de perto os acontecimentos franceses como uma espécie de história recente. Quando Marx interpreta em *A guerra civil na França* os acontecimentos da Comuna de Paris de 1871, não deixa de se referir à fase da restauração. Para ele, o proletariado na França “além de fazer a revolução do século XIX, tem de completar a revolução de 1789, [...]”.<sup>358</sup>

Essa persistência da nobreza em reafirmar seu poderio é uma das características do processo revolucionário francês. A nobreza não apresentava só um obstáculo interno; a Europa estava impregnada de Casas Nobiliárquicas. Por isso a grande duração que corresponde ao interreg-

---

357 HOBBSBAWM, 2016, p. 99.

358 MARX, 2011, p. 161.

no 1789-1871 transformou-se em uma verdadeira “escola política” para o homem de ação revolucionária. Em *O Estado e a revolução*, Lênin se refere à França como “o país clássico da luta de classes [...]”.<sup>359</sup> Era preciso estudar essas lutas e não repetir os erros dos jacobinos. No ideário marxista (especialmente em Trotsky) o termo “termidorianismo” designa mais que uma reação (burguesa) ante o avanço revolucionário (devido aos erros históricos de Robespierre na fase do Terror): significa o refreamento da revolução e, utilizado no contexto da ex-URSS, Stálin é o termidorianismo para Trotsky.

De uma forma geral, a Revolução Francesa corresponde à transição do “feudalismo ao capitalismo moderno”.<sup>360</sup> Albert Soboul que pesquisou a Revolução Francesa em profundidade ressalta que 1789 foi uma “revolução burguesa clássica”, bem como uma “revolução camponesa e popular”.<sup>361</sup> Por isso neste capítulo realizamos um confronto entre duas concepções sobre a Revolução Francesa, entre Hannah Arendt e Karl Marx. São duas perspectivas diversas que não deixam de enriquecer, de forma crítica, o significado de uma das mais importantes revoluções da história mundial.

## Arendt e os homens da Revolução Francesa

Em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt faz uma análise do significado da Revolução Francesa em comparação à Independência dos E.U.A, a denominada Revolução Americana. Nos primeiros capítulos, há uma discussão sobre o termo “revolução”; Arendt mostra como semanticamente o termo “revolução” adquire outro significado após os acontecimentos de 1789. Desde os movimentos de libertação surge um novo sentimento: “E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo”.<sup>362</sup>

359 LÊNIN, 1974, p. 51.

360 SOBOUL, 1976, p. 7.

361 Ibid., p. 122.

362 ARENDT, 2011, p. 63.



Percebe-se logo no início de *Sobre a revolução* que a Revolução Francesa é analisada como um movimento que não conseguiu seus objetivos. Este fato pode ser notado, principalmente, quando ela afirma: “[...] apenas onde existe esse *páthos* de novidade [...] lidada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução”.<sup>363</sup> Revolução deve corresponder a um movimento histórico que instaura a liberdade pública. Isto explica sua crítica em torno da violência que, em sua perspectiva, não é um bom elemento para caracterizar a revolução.

Assim, evidencia-se em *Sobre a revolução* o entusiasmo pela Revolução Americana e o descrédito ante os rumos da Revolução Francesa. Esta última é lida como um movimento fracassado. No fundo, Arendt vê a Revolução Francesa só pelo viés jacobino; aquilo que denomina “os homens da Revolução (Francesa)” indica, na verdade, os jacobinos e, especialmente, seu líder Robespierre.

De forma específica, Arendt concebe o radicalismo francês como o surgimento da “necessidade” na ordem revolucionária. A questão da pobreza tornou-se um tema fundamental para os revolucionários. A “multidão dos pobres”, representada pelo ativismo político dos *sans-culottes*, dotou a Revolução Francesa de um ineditismo. Na acepção de Arendt: “Foi a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína”.<sup>364</sup> A radicalização da Revolução Francesa da fase 1793-1794 desvirtuou o processo de instauração da liberdade. Se na Revolução Americana o problema (para os Pais Fundadores) era a questão política, já na Revolução Francesa estava em jogo o “problema da pobreza”.

Para compreendermos de forma correta o pensamento de Arendt sobre o século XVIII, devemos entender sua concepção de política. Tal concepção é apreendida ao modelo da experiência dos gregos antigos; para ela, a política refere-se a uma “liberdade em sentido positivo” que só ocorre “entre iguais”.<sup>365</sup> Quando Arendt lamenta-se de que na modernidade converteu-se “as virtudes em valores sociais”, fica nítido seu apreço pela política entre os gregos antigos. Em *Sobre a revolução* ao se referir às

---

363 Idem.

364 Ibid., p. 94.

365 Ibid., p. 344.

paixões políticas, comenta sobre “a coragem, a busca da felicidade pública, o gosto pela liberdade pública [...], a luta pela excelência, independentemente não só da posição social e dos cargos administrativos, mas até da realização e do reconhecimento [...]”.<sup>366</sup> Isto é essencialmente grego, como podemos notar sobre a dinâmica política da *pólis*. Em *A condição humana* temos essa passagem: “[Entre os gregos] nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital era digna de adentrar a esfera política [...]”.<sup>367</sup>

Dessa forma, o espetáculo francês não é lido de forma elogioso por Arendt. Os “homens da Revolução Francesa” foram influenciados por J-J Rousseau, pensador que apresentou uma questionável teoria política. A *volonté générale* (vontade geral) como unanimidade era um dos elementos perigosos em Rousseau; a atitude de Robespierre de exigir uma “vontade UNA” conduziu ao Terror. Outro elemento da filosofia de Rousseau que terá consequências perigosas é a ideia da bondade natural do ser humano. Aplicado ao contexto revolucionário francês, o ideário de Rousseau converte-se, assim:

Além disso, esses homens estavam muito mais familiarizados com o vício do que com o mal; tinham visto os vícios e o incrível egoísmo dos ricos, e concluíram que a virtude devia ser “o apanágio da desgraça e o patrimônio” dos pobres.<sup>368</sup>

O absoluto dos radicais de esquerda (entende-se Robespierre) ao expressar elementos como “bondade” e “virtude” não pode ser caracterizado como um ingrediente da ordem política. Por isso a “bondade [...] partilha com o “mal elementar” a violência elementar inerente a toda força [...]”.<sup>369</sup> Arendt associa esse “absoluto” à guilhotina jacobina. Ela invoca Montesquieu e lança a seguinte objeção: “[...] o mal da virtude de Robespierre consiste em não aceitar nenhum limite”.<sup>370</sup> Mas a questão não se restringe só à elite revolucionária; as massas ao ingressarem na

366 Ibid., p. 145.

367 ARENDT, 1981, p. 46.

368 ARENDT, 2011, p. 118.

369 Ibid., p. 126.

370 Ibid., p. 129.

ordem política provocam nesta última uma espécie de desqualificação. Arendt insiste no fato de que “a necessidade popular era violenta e, por assim dizer, pré-política”.<sup>371</sup>

Dessa forma, a prática política jacobina é severamente criticada por Arendt. A “guerra à hipocrisia” da época do Terror marcou uma forma de esquerdismo que persistirá no século XX: os expurgos no interior do Partido. Nessa obsessão dos revolucionários, sempre há uma “máscara do traidor disfarçado” que deve ser arrancada. Neste caso, observar um excerto do discurso de Robespierre – “Em defesa do Comitê de Salvação Pública e contra Briez” –, datado de 25 de setembro de 1793. Aqui, o líder jacobino comenta sobre as tarefas do Comitê de Salvação Pública:

Onze Exércitos para dirigir, o peso da Europa inteira para carregar; em todo lugar, traidores para desmascarar, emissários subornados pelo ouro das potências estrangeira para frustrar, administradores infiéis a vigiar, a perseguir; por todos os lados, aplanar obstáculos e entraves à execução das mais sensatas medidas; todos os tiranos a combater, todos os conspiradores a intimidar, eles, que se encontram quase todos numa casta outrora tão poderosa por suas riquezas, e ainda hoje por suas intrigas, tais são nossas funções.<sup>372</sup>

Arendt acentua que os *malheureux*, como homens e mulheres naturais, faziam a revolução (na França) com o objetivo de “alimento, roupa e reprodução da espécie”. Arendt vê essa exigência de forma negativa; na arena política os *malheureux* se transformam em *enragés*. As massas enraivecidas de Paris não almejam a liberdade, mas “a libertação humana do sofrimento”. A revolução de verdade, para Arendt, não deve ser social; ela não deve almejar a resolução de problemas sociais através da política.

Isso explica, portanto, o apreço de Arendt diante da Revolução Americana. Foi neste movimento que, de fato, realizou-se a “revolução [como] fundação da liberdade”.<sup>373</sup> Já na Revolução Francesa ocorre a libertação; mas uma revolução de verdade deve constituir uma nova liberdade: esse foi o desafio dos Pais Fundadores na recente nação norte-americana. Aqui, não foi Rousseau o grande mestre inspirador, mas Montesquieu:

371 Ibid., p. 130.

372 ROBESPIERRE, 2008, p. 132.

373 Ibid., p. 189.

Mas o problema principal dos fundadores [norte-americanos] era como estabelecer a União a partir de treze repúblicas “soberanas”, devidamente constituídas; a tarefa deles era fundar uma “república confederada” que – na linguagem da época, tomada de Montesquieu – reconciliasse as vantagens da monarquia nos assuntos estrangeiros e as vantagens do republicanismo na política interna.<sup>374</sup>

A grande questão para os norte-americanos era institucionalizar o “poder da revolução”. E o que isto significa? Na visão de Arendt com a Revolução Americana e a posterior elaboração jurídica criou-se um novo “princípio de poder”. O espírito do republicanismo, de fato, já existia bem antes da Independência: “Para eles, a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, [...]”.<sup>375</sup> São duas formas de poder, a constituinte e o constituído. Isto explica o elogio de Arendt à forma comunitária dos colonos ingleses antes da Revolução Americana. A noção de pacto estava amplamente disseminada entre eles, um senso de “prometer e se obrigar” entre si. Assim, uma nova sociedade estava constituída como “comunidade em si”, com representantes bem próximos à vida cotidiana. Era essa noção de “municipalidade”, tão apreciada pelos colonos norte-americanos, que faltava ao Velho Mundo:

Os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos; receberam sua autoridade das bases, e, quando aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside no povo, não estavam pensando em termo de uma ficção e de um absoluto [...] e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis.<sup>376</sup>

Essas passagens em Arendt sobre a Revolução Americana são importantes para compreendermos sua objeção à Revolução Francesa. Se na Europa presenciavam-se os inovadores “conselhos” (ela reporta-se às comunas em Paris na fase anterior ao Terror, bem como a Revolução

374 Ibid., p. 201.

375 Ibid., p. 207.

376 Ibid., p. 217.

Húngara de 1956 e aos *soviets*), a experiência histórica impediu que se formasse uma nova forma política. A centralização do poder na Europa asfixiou a liberdade deliberativa dos conselhos; por outro lado, esses últimos “foram incapazes de entender até que ponto e a que enorme extensão a máquina do governo nas sociedades modernas realmente deve executar funções administrativas”.<sup>377</sup>

Arendt crê que o princípio da separação de poderes e a acentuada municipalidade geraram uma importante estabilidade política na formação dos E.U.A. Já na experiência advinda da Revolução Francesa, presenciou-se nas décadas vindouras uma “ditadura monopartidária” (nos referidos países socialistas).

## Marx e o significado de 1789

Uma das principais obras do conjunto de escritos de Karl Marx sobre a Revolução Francesa é *Sobre a questão judaica*, redigida no final de 1843. Aqui, o jovem Marx polemiza com Bruno Bauer sobre a emancipação religiosa (no caso, o judaísmo). O termo que logo nos chama a atenção é “emancipação”; para Marx, Bauer propõe que o judeu renuncie ao judaísmo em nome da cidadania. Em Bauer, o “homem em geral” deve renunciar à religião para tornar-se emancipado como cidadão. É nesse instante que Marx lança a questão: qual a tarefa da crítica? Ao levar ao extremo esta tarefa, Marx afirma que Bauer incorre em erro ao impor “condições” que não se fundam na essência da própria emancipação política:

[...] o erro de Bauer [está] no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral.<sup>378</sup>

377 Ibid., p. 342.

378 MARX, 2010, p. 36.

Para Marx, duas questões são importantes neste debate: a emancipação (política e humana) e o Estado. A religião em Marx é a expressão de uma carência humana, um “fenômeno da limitação mundana”. Como um revolucionário materialista, a questão teológica é pensada em termos “mundanos”. Por isso a análise da questão judaica em Marx se converte na questão “da contradição entre Estado e determinados elementos seculares, [...]”.<sup>379</sup>

Nesse contexto interpretativo, a questão do Estado após a Revolução Francesa se converte em um tema preponderante. Na fundação do Estado secular, a emancipação política do homem é algo abstrato, pois no fundo “o homem continua religiosamente condicionado, [...]”.<sup>380</sup> O que Marx quer dizer com isso? Ele interpreta o novo Estado secular republicano como uma instância ideológica. Nesta forma de Estado, o homem “só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio”.<sup>381</sup> O Estado como elemento mediador, abstrai os elementos da real sociedade burguesa que, são de verdade os pressupostos da existência do Estado. Notar que em *Sobre a questão judaica*, há os termos “Estado político” e “sociedade burguesa”; aqui, Marx interpreta esses termos em um modelo de contradição historicamente determinada:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele.<sup>382</sup>

Como pensador dialético, Marx reconhece que as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII representam um progresso. Elas realizaram a tarefa histórica de emancipação política de uma época e não a real emancipação humana. A emancipação política expressa o “espírito da

---

379 Ibid., p. 38.

380 Ibid., p. 39.

381 Idem.

382 Ibid., p. 40.

sociedade burguesa”, pois contém em sua essência a “separação entre o homem e sua comunidade”. Nesse sentido, o Estado secularizado moderno cumpre uma função ideológica que se traduz dessa forma:

A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem.<sup>383</sup>

Isto explica, em parte, a fase do Terror na Revolução Francesa; nesta fase “a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, [...]”.<sup>384</sup> Assim, os jacobinos incorreram em “contradição violenta com suas próprias condições de vida [...]”.<sup>385</sup> A própria religião como condição abstrata, ideal, não é eliminada com a emancipação política da sociedade burguesa (no Estado democrático). A questão é que o “fundamento humano” da religião permanece após as revoluções burguesas; Marx comenta sobre a “consciência ideal” como uma forma necessária do estágio do desenvolvimento humano. Assim, o Estado moderno corresponde a uma forma secularizada da “consciência ideal”. O Estado - como realização ideal - corresponde à substituição da religião no “estágio de desenvolvimento humano”.

Nesses escritos do jovem Marx, a política (em sua versão do poder como Estado) é interpretada como uma expressão mistificadora da sociedade burguesa. François Furet em *Marx e a Revolução Francesa* acompanhou as transformações da interpretação de Marx ante o Estado moderno. Para Furet, no jovem Marx “o político é a nova forma de alienação na época moderna e, ao mesmo tempo, o pensamento imaginário da sociedade burguesa, dela inseparável”.<sup>386</sup> Para Furet, após *A ideologia alemã*, Marx se liberta da influência de Hegel e Feuerbach. Nessa nova interpretação, a fase do Terror realiza objetivamente a tarefa burguesa de liquidação do feudalismo; mas a ditadura de Robespierre ainda não apre-

383 Ibid., p. 42.

384 Idem.

385 Idem.

386 FURET, 1989, p. 25.

senta condições objetivas de conduzir o processo revolucionário. Na teoria da história de Marx “a revolução burguesa estava prenhe de uma revolução proletária embrionária, [...]”.<sup>387</sup> Ou seja, o radicalismo da fase do Terror ainda correspondia a um “método plebeu” de eliminar os inimigos da burguesia. Por outro lado, 1793 mostrou à burguesia a possibilidade de um poder adverso; a revolução converte-se em uma práxis na qual se move a roda da história.

É neste instante que a burguesia (em alguns países) torna-se politicamente conservadora. Com a formação do proletariado, a revolução adquire outro conteúdo histórico. Neste novo cenário, o proletariado torna-se a grande ameaça ao poder burguês; por outro, a burguesia anseia por estabilidade (ainda não há uma construção hegemônica). Desde *O 18 Brumário*, o Estado já não é mais concebido por Marx como uma forma de ilusão; agora, ele se converte em um instrumento em mãos da classe burguesa.

No próprio *O 18 Brumário*, Marx enfatiza que a Revolução Francesa e a fase napoleônica realizaram a centralização do Estado. As revoluções modernas aperfeiçoaram a máquina-Estado; os partidos que lutam pelo poder político encaram a posse da “imensa estrutura do Estado como o principal espólio do vencedor”.<sup>388</sup> O essencial para Marx é entender que desde a Monarquia Absoluta, através da Revolução Francesa e Napoleão Bonaparte, “a burocracia era apenas o meio de preparar o domínio de classe da burguesia”.<sup>389</sup>

Com essa nova fase do Marx maduro, emerge a teoria do Estado no marxismo. O Estado está em função do interesse da classe burguesa. Neste novo modelo interpretativo, o Estado surge como um poder especial com função de gerar consenso. Como enfatiza David Harvey, “a igualdade e a liberdade de troca devem ser preservadas, o direito da propriedade tem de ser protegido, os contratos precisam ser cumpridos, [...]”.<sup>390</sup> O próprio “poder estatal” é utilizado para dar o capital um maior fluxo, como disciplinar o trabalho.

---

387 Ibid., p. 53.

388 MARX, 1974, p. 114.

389 Idem.

390 HARVEY, 2006, p. 83.



Quando Marx redige *A guerra civil na França*, um estudo sobre a precária experiência dos operários de Paris com a Comuna de 1871, nota-se sua preocupação com o tema do Estado. O que fazer com a imensa maquinaria estatal? Marx afirma que o operariado não deve realizar – assim como nas antigas revoluções – uma simples transformação política e social. Ele não pode “simplesmente se apossar desse corpo estatal”; o operariado precisa destruir a maquinaria do Estado que só serve de instrumento de dominação de classe.<sup>391</sup>

Assim, a própria forma “Estado” implica em um domínio de uma classe social. No caso da sociedade burguesa moderna, Marx acentua que o “Estado burguês” através do parlamento e do governo, exercem uma “ditadura” sobre a própria sociedade. Na Europa, “a única forma possível de Estado” corresponde a esta estrutura que se eleva acima das classes sociais. O Estado moderno na atual sociedade é este órgão que permite “que a classe apropriadora [continue] a dominar a classe produtora”.<sup>392</sup>

Nesse sentido, o grande acontecimento da Revolução Francesa até 1871 representa uma grande fase que os marxistas acompanharam com atenção. Nesta verdadeira “escola” aprenderam a lógica da luta de classes em um contexto específico (França). Revolução que erigiu uma nova sociedade, mas ao mesmo tempo um movimento com diversas forças opositoras: daí a dificuldade da burguesia em construir seu modelo hegemônico. Na metáfora de Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* em alguns momentos após a Revolução Francesa a roda da história parecia se mover para trás. Mas era só uma impressão, pois “a revolução é profunda”; ela “ainda está passando pelo purgatório”.<sup>393</sup>

O confronto entre Arendt e Marx em torno da Revolução Francesa é muito ilustrativo, corresponde de verdade a concepções de dois mundos. Marx expressa a indignação da exploração ante a “classe produtiva”; em seus escritos há um pendor de transcender a sociedade capitalista. Daí seu elogio à forma organizacional dos operários da Comuna de Paris em 1871. Os estudos de Marx representam uma visão da história através

391 CF. MARX, 2011B, P. 169.

392 Idem.

393 MARX, 1974, p. 113.

da luta de classes, privilegiando as classes produtivas. Já Arendt desconsidera a luta de classes. A descaracterização da ordem política representa o mundo da necessidade que ingressa na cena política. Arendt é essencialmente “grega” ao interpretar o movimento revolucionário de 1789; Marx acena para uma modernidade radical, onde o operariado é alçado a uma espécie de “pureza moral”.

Sobre a Revolução Francesa, percebe-se em Arendt um estranho silêncio em relação à nobreza e aos girondinos. Mas ao acompanharmos os diversos historiadores da Revolução Francesa evidencia-se, em 1789, o grande confronto entre o mundo aristocrático e os “plebeus” (Terceiro Estado). Após este primeiro embate, com a vitória do Terceiro Estado, dá-se a luta entre os grupos do interior dos revolucionários. Há, então, na França da época pós-1789 um contexto complexo envolvendo a luta entre os diversos grupos sociais. Neste caso os marxistas foram mais fiéis ao espírito francês na medida em que não desmereceram o estudo da intrincada luta de classes, bem como a tentativa (fracassada) de se erigir uma hegemonia burguesa.

Um dos méritos de Arendt na interpretação do movimento revolucionário do pós-1789 foi a ênfase na experiência dos conselhos (comunas, *soviets*, *Räte*). Como enfatiza Eugênia Wagner, “para Arendt, esses conselhos eram verdadeiros “espaços de liberdade””.<sup>394</sup> Tais conselhos, na visão de Arendt, podem ser interpretados como a verdadeira base do regime republicano já que são órgãos nascidos de forma espontânea.

Já para Marx (e os marxistas), a questão do poder não se converte em algo essencial. Os radicais marxistas insistiam na revolução social, pois a revolução operária não poderia ser da mesma espécie das outras revoluções. A maquinaria do Estado não deveria ser mais usada como um instrumento de dominação de classe. Quando Marx se refere à Comuna (de Paris), afirma que era composta como um “corpo de trabalho, executivo e legislativo ao mesmo tempo”.<sup>395</sup> Há, aqui, uma intenção de dissolver a forma-Estado; o operariado detém o poder político sem utilizar-se do Estado. É neste instante que surge um problema: como será a organiza-

394 WAGNER, 2006, p. 120.

395 MARX, 2011b, p. 172.

ção das funções administrativas da sociedade? Em *O Estado e a revolução*, Lênin enfatiza que o novo “centralismo democrático” representa o proletariado e o campesinato organizados “com toda a liberdade no seio das comunas [...]”.<sup>396</sup> Jacobinismo e vitalidade das comunas se convertem em uma espécie de limites. E não seria inconsequente a reflexão que Arendt realiza sobre os futuros movimentos revolucionários do pós-1789: reproduziram um modelo jacobino. Assim como os antigos reis gregos de Micenas, que justificavam seu poder (constituente) segundo uma fonte religiosa, o novo poder comunista (no exemplo da ex-URSS) indica como fonte do poder o operariado. Isso explica que o confronto entre Arendt e Marx em torno do tema dos movimentos revolucionários promove um importante debate. Esse embate de ideias mostrou que após a Revolução Francesa ocorre um confronto entre dois mundos, de um lado as forças populares (com a reivindicação da igualdade social), de outro o formalismo político com a preservação da liberdade (política).

---

396 LÊNIN, 1974, p. 75.



## CAPÍTULO 7

# O PODER HEGEMÔNICO: KARL MARX E ERNESTO LACLAU

Desde Karl Marx presencia-se em diversos autores da corrente marxista uma forma de pensar que leva em consideração a relação das classes sociais. O que se denomina de hegemonia é uma estratégia de classe na qual os valores (desta classe “fundamental”) adquirem novos espaços, expandem-se para além de seus limites políticos tradicionais. De uma forma geral o conceito de hegemonia pode ser considerado um dos principais conceitos da concepção marxista sobre a história, bem como dos estudos sobre a sociedade. Particularmente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, o pensar sobre a hegemonia em Marx é flagrante. No início da obra, Marx faz a reflexão sobre a gênese da sociedade burguesa nas revoluções dos séculos XVII e XVIII. No ardor da luta (“heroísmo, sacrifício, terror, guerra civil”) há a invocação de imagens do passado; mas a partir de certo momento, surgem os ideólogos da própria burguesia: Benjamin Constant, Guizot, Locke. Então, por que resgatar as velhas imagens do passado? Os revolucionários desejavam “glorificar as novas lutas [...] e não de fugir de sua solução na realidade; [...]”.<sup>397</sup>

Marx pensa segundo a “revolução” operária de 1848 e de acordo com o século XIX burguês. São duas grandes classes sociais que se defrontam como a burguesia e o proletariado; o capital e o trabalho. Na história deste confronto, o operariado parece “derrubar seu adversário”, mas isso é uma ilusão. Ele está caído apenas para “retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, [...]”.<sup>398</sup>

---

397 MARX, 1974, p. 19.

398 Ibid., p. 21. No início de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx já nos apresenta um pensar sobre a hegemonia. Afirma que “as revoluções burguesas” avançam rapidamente “de sucesso em sucesso”. O século XIX é um período de construção da hegemonia da burguesia. Marx prossegue: “[...] os homens e as coisas se destacam como gemas fulgurantes; o extase é o estado permanente da sociedade; mas estas revoluções têm vida curta; logo atingem o auge, e uma longa modorra se apodera da sociedade antes que esta tenha aprendido a assimilar serenamente os resultados de seu período de lutas e embates” (Ibid., p. 21).

O cenário político da França que Marx retrata é composto pela ascensão do regime republicano após a queda da monarquia de Luís Filipe. As análises políticas de Marx não se detêm só neste nível; ele resgata o fundamento social. Neste período, o proletariado de Paris está isolado; já “as velhas forças da sociedade se haviam agrupado, reunido, concertado e encontrado o apoio inesperado da massa da nação: os camponeses e a pequena burguesia, [...]”.<sup>399</sup>

Uma abordagem interpretativa de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* pode ser executada, observando-se a forma de pensar de Marx através do conflito das classes sociais. O que interessa saber em uma forma de pensar sobre a hegemonia é quem está na direção da sociedade e quais as condições para se manter essa “direção”. No contexto francês de 1848 e após a sublevação proletária de fevereiro, houve uma intenção de “reduzir os resultados da revolução à escala burguesa”. Esse “reduzir” a que Marx se refere implica na instalação da Assembleia Nacional Constituinte:

À monarquia burguesa de Luís Filipe só pode suceder uma república burguesa, ou seja, enquanto um setor limitado da burguesia governou em nome do rei, toda a burguesia governará agora em nome do povo.<sup>400</sup>

Com a insurreição do proletariado de Paris de junho de 1848 já se pode pressentir a força social da burguesia.<sup>401</sup> Grande parte desta última conforma-se, politicamente, em uma versão republicana; mas o jogo de forças entre as frações de classe ainda é instável. Isto quer dizer que há uma precária formação hegemônica na classe burguesa: de um lado a burguesia ansiosa por uma forma política que lhe dê estabilidade; de outro lado, as forças socialistas. Marx já prevê que o bloco da burguesia irá erigir um conjunto de leis para estabilizar a “república burguesa”. No exemplo da liberdade, ela é prescrita pela Constituição na medida em que

399 Ibid., p. 24.

400 Ibid., p. 25.

401 Ao afirmar que esta insurreição de junho de 1848 foi “o acontecimento de maior envergadura na história das guerras civis da Europa”, Marx descreve as forças sociais que apoiam a “república burguesa”: “Ao seu lado alinhavam-se a aristocracia financeira, a burguesia industrial, a classe média, a pequena burguesia, o exército, o *lumpen*-proletariado organizado em Guarda Móvel, os intelectuais de prestígio, o clero e a população rural. Do lado do proletariado de Paris não havia senão ele próprio” (Ibid., p. 25).

“a burguesia, no gozo delas, se encontra livre de interferência por parte dos direitos iguais das outras classes”.<sup>402</sup> O que Marx enfatiza, aqui, pode ser comparado à sua ênfase em *Sobre a questão judaica* na qual a formação da sociedade civil (que implica um Estado de direito que reconhece as liberdades civis) é o contraponto necessário ao “desenvolvimento” do capital.<sup>403</sup>

De uma forma geral, Marx distingue três representações políticas na burguesia francesa deste período com as respectivas bases sociais: uma pequena-burguesia democrata, os republicanos e o partido da ordem. Este último é o “partido dos monarquistas coligados, o partido da ordem, da alta burguesia, [...]”.<sup>404</sup> Odilon Barrot é seu representante político de maior destaque; o general Changarnier corresponde ao braço armado e controla a Guarda Nacional. Este período da história da França é analisado por Marx segundo o princípio da revolução. Mas o que significa isto? Nesta fase histórica, nenhum grupo consegue a estabilidade política; as coligações se dissolvem com facilidade, deixando o “partido” do poder em precária situação. No pós-1848, Marx vê uma linha (revolucionária) descendente: proletários, pequena-burguesia, republicanos, partido da ordem e exército. Em sua expressão: “Cada partido ataca por trás aquele que procura empurrá-lo para frente e apoia-se pela frente naquele que o empurra para trás”.<sup>405</sup> Na conclusão de Marx esta é uma fase (histórica) “sem nenhuma relevância”. Por que este comentário? Porque é uma fase que expressa a luta pelo poder de frações da classe burguesa; a base socioeconômica de dominação burguesa continua sólida. Tanto o partido da Montanha quanto a pequena-burguesia democrática não deixam de receber uma severa carga de criticidade por parte de Marx: são fracos, ambíguos e perdem-se no “murmúrio pusilânime”. Eles desejam conciliar capital e trabalho.

402 Ibid., p. 31.

403 Ver, especialmente, esta passagem de *Sobre a questão judaica*: “Só que a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa. O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal” (2010, p. 52).

404 MARX, 1974, p. 37.

405 Ibid., p. 41.

O que se depara no contexto histórico de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* é um proletariado francês isolado. Marx enfatiza que “nas jornadas de junho de 1848 a burguesia e a pequena-burguesia, na qualidade de Guarda Nacional, se tinham unido ao exército contra o proletariado; [...]”.<sup>406</sup> No topo da cena política, o partido da ordem juntamente com Luís Bonaparte são as figuras que representam a direção da sociedade francesa. Mas essa união é efêmera: o segundo Bonaparte logo conspirará contra o partido da ordem.

A França neste instante caminha para a centralização do poder sob a presidência de Luís Bonaparte. Para Marx, na França o poder executivo sufoca a sociedade civil; o Estado com seu enorme corpo burocrático (a “máquina estatal”) tem uma íntima relação com os “interesses materiais da burguesia”. Então, como Marx vê essa relação, segundo o interesse da burguesia? Em primeiro lugar, o Estado absorve a “população excedente (da burguesia)”; depois, a burguesia se interessa em “aumentar diariamente as medidas de repressão”. Aqui, Marx desenvolve um pensar sobre a hegemonia:

[A burguesia tinha de] empenhar-se em uma guerra ininterrupta contra a opinião pública e receosamente mutilar e paralisar os órgãos independentes do movimento social, onde não conseguia amputá-los completamente. A burguesia francesa viu-se assim compelida por sua posição de classe a aniquilar, por um lado, as condições vitais de todo o poder parlamentar e portanto inclusive o seu próprio, e, por outro lado, a tornar irresistível o poder executivo que lhe era hostil.<sup>407</sup>

Assim, a lógica que explica a prática da burguesia é sua “posição de classe”. Essa “prática social”, no fundo, objetiva a anulação do potencial (de reação) de entidades (jornais, associações, etc.) no seio da sociedade civil.<sup>408</sup> A contradição dessa fase está no fato da burguesia liquidar com

406 Ibid., p. 55.

407 Ibid., p. 59.

408 A repressão (que ansiava o partido da ordem) pode ser entendida nesses termos, segundo Marx: “A burguesia tinha uma noção exata do fato de que todas as armas que forjara contra o feudalismo voltavam seu gume contra ela, que todos os meios de cultura que criara rebelavam-se contra sua própria civilização, que todos os deuses que inventara a tinham abandonado. Compreendia que todas as chamadas liberdades burguesas e órgãos de progresso atacavam e ameaçavam seu



um mundo que ela própria criou, ou seja, a supressão das liberdades da sociedade civil. Isto ocorre porque o domínio da classe burguesa não se organizou completamente. Enquanto grupos políticos (pensa-se, aqui, no operariado revolucionário) insistirem em tomar a “luta contra o poder do Estado” como “uma luta contra o capital”, a burguesia não tentará desenvolver as liberdades no âmbito da sociedade. Em uma passagem significativa de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, há a análise da perda da direção política da burguesia e sua estratégia de dominação:

[A burguesia reconhece] que a fim de preservar intacto o seu poder social, seu poder político deve ser destroçado; que o burguês particular só pode continuar a explorar as outras classes e a disfrutar pacatamente a propriedade, a família, a religião e a ordem sob a condição de que sua classe seja condenada, juntamente com as outras, à mesma nulidade política; que, a fim de salvar sua bolsa, deve abrir mão da coroa, e que a espada que a deve salvaguardar é fatalmente também uma espada de Dâmocles suspensa sobre sua cabeça.<sup>409</sup>

Atentar para o fato de que Marx apreende as estratégias do poder hegemônico da burguesia que neste contexto, perde a direção política do Estado. As próprias eleições da época são compreendidas sob a lógica de lutas de classes. Na eleição de 10 de março de 1850 ocorre a vitória dos candidatos da social-democracia; daí a reforma eleitoral de 31 de maio (1850) que entre outras cláusulas termina com o sufrágio universal e exige dos eleitores a residência de três anos na circunscrição eleitoral. Marx afirma que “a lei de 31 de maio de 1850 era o golpe de Estado da burguesia”.<sup>410</sup>

Dedica-se um espaço especial em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* para analisar o partido da ordem. Isto porque em torno deste partido há uma espécie de “sobra” do poder hegemônico da burguesia.

---

domínio de classe, e tinham, portanto, se convertido em “socialista” (Ibid., p. 62).

409 Ibid., p. 63.

410 Ibid., p. 67. Marx ainda acrescenta sobre a reforma eleitoral de 31 de maio de 1850: “[Ela] cortou das listas eleitorais pelo menos três milhões de votantes, reduziu para sete milhões o número de eleitores e, não obstante, manteve o mínimo legal de dois milhões de votos para a eleição presidencial [...]; fez tudo para retirar a eleição do presidente das mãos do povo e entrega-la nas mãos da Assembleia Nacional” (Ibid., p. 68).

No confronto do partido da ordem com o “presidente”, fica claro que “o partido da ordem deixa evidente que a burguesia perdeu a capacidade de governar”.<sup>411</sup> Há, sem dúvida, uma espécie de fraqueza no partido da ordem, mas isto ocorre devido ao “vulgar egoísmo”. O partido da ordem é composto pelo “burguês comum sempre pronto a sacrificar os interesses geral de sua classe por este ou aquele interesse particular”.<sup>412</sup>

Essa fase, assim, expressa uma debilidade da hegemonia burguesa; neste contexto, era uma tarefa histórica do partido da ordem assegurar o domínio da burguesia como “debate parlamentar”. Mas o partido da ordem mostrou que “não sabia nem governar nem servir”; ele não cumpriu com a função de um verdadeiro agente histórico. Não soube, através de um trabalho de direção, solucionar as “contradições” da ordem política. O partido da ordem permaneceu impotente diante do poder executivo. O diagnóstico de Marx indica que a burguesia, no geral, se fragmenta, perde o poder de articulação próprio ao poder hegemônico: “[...] e a própria burguesia, os representantes e os representados, enfrentam-se com hostilidade e não mais se compreendiam”.<sup>413</sup> Aqui, estamos diante de uma ruptura entre a ordem social e a política: os representantes políticos da burguesia deixam de representá-la. Marx afirma que a aristocracia financeira, assim como a burguesia industrial, deseja manter o *status quo* em um regime de paz social. A burguesia “sacrificava a cada momento seus interesses gerais de classe, isto é, seus interesses políticos, aos mais mesquinhos e mais sórdidos interesses particulares, [...]”.<sup>414</sup> Na esfera econômica, a França sofria de uma “paralisação do comércio”; na leitura desta mesma burguesia, tal estado era resultado da “luta entre o parlamento e o poder executivo”.

Neste instante, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* focaliza a figura de Luís Bonaparte e o exército. A “evolução” da história (em Marx) - que deveria concretizar a suplantação da “república parlamentar” por uma “revolução proletária” - não se efetua: a história movimenta-se para trás. A França ao abandonar o despotismo de uma classe (burguesia), cai “sob o despotismo de um indivíduo”. Luís Bonaparte é a própria expres-

---

411 Ibid., p. 83.

412 Ibid., p. 85.

413 Ibid., p. 96.

414 Ibid., p. 100.

são da força do Estado que, desde a Monarquia Absoluta, se centraliza cada vez mais. Mas aqui há um detalhe importante: Marx afirma que Luís Bonaparte representa os pequenos camponeses. Por que ocorre tal fenômeno? Pelas próprias condições de seu modo de produção, os pequenos camponeses se caracterizam como uma classe social dispersa, sem um nexó político: “Não podem representar-se, tem que ser representados”.<sup>415</sup> O pequeno camponês que se identifica com Luís Bonaparte é um trabalhador conservador; ele deseja consolidar sua propriedade e não superar as “condições de sua existência social”:

Bonaparte [Luís] representa não o esclarecimento, mas a superstição do camponês; não o seu bom-senso, mas o seu preconceito; não o seu futuro, mas o seu passado; não a sua moderna *Cervènnès*, mas a sua moderna *Vendée*.<sup>416</sup>

As condições econômicas no campo na metade do século XIX não se assemelham àquelas da época da Revolução Francesa. Agora, a pequena propriedade está endividada e nas garras do capital. Para Marx é a própria “pequena propriedade em si” que deve ser superada e não (assim como realiza Luís Bonaparte pela *idée*) sua proteção. A *idée napoléonienne* pode ser resumida desta forma: apresentar um “governo forte e absoluto” que proteja o pequeno camponês dos “interesses da burguesia, do capital”.

Neste momento histórico francês, o Estado forte (pode-se utilizar o conceito de “bonapartismo”) também representa para a burguesia uma garantia de estabilidade, contra a “anarquia” de esquerda. Nas palavras de Gramsci, “o grupo conservador” (entende-se, aqui, a burguesia) quando atravessa uma fase de crise de hegemonia “tem necessidade de um patrão”.<sup>417</sup>

De uma forma geral, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* pode ser interpretado como uma grande obra que através da mediação do conceito de hegemonia, aborda a crise (hegemônica) da burguesia. Portanto, a própria debilidade do poder hegemônico da burguesia francesa explica a ascensão de Luís Bonaparte. É nesse sentido que podemos visualizar alguns detalhes ressaltados por Marx e que comprovam que as relações

415 Ibid., p. 116.

416 Ibid., p. 117.

417 GRAMSCI, 1978a, p. 56.

hegemônicas são alçadas como categoria principal. Como exemplo, podemos citar a figura do padre, destacada por Marx: ela representa uma das *idées napoléoniennes*. O padre passa a ser um “instrumento de governo”; no fundo sua prédica prepara o camponês “à autoridade que a protegia [sua pequena propriedade] de cima, [...]”.<sup>418</sup> Essa função (do padre) que adquiria sentido sob Napoleão Bonaparte, agora não passa de uma *idée*. O contexto histórico-econômico no campo se transformou; agora, temos uma “pequena propriedade arruinada pelas dívidas em franca divergência com a sociedade e com a autoridade, [...]”.<sup>419</sup>

Há em Marx, principalmente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, uma forma de análise na qual se leva em consideração o poder hegemônico. Muitos detalhes do mundo social (como o “padre”, por exemplo) são compreendidos na lógica das relações de hegemonia. Pensar através da mediação da hegemonia implica em descobrir as estratégias de determinado grupo social em reforçar seu poder de liderança. Nos dias atuais, não podemos deixar de enfatizar a grande contribuição de Ernesto Laclau para o aprofundamento do tema da hegemonia. A fase laclauniana sobre a hegemonia rompe com o marxismo clássico, pois diversos movimentos sociais como o populismo, feminismo, os novos excluídos das periferias urbanas, entre outros, são objeto de estudo. Não se trata mais de promover uma contra-hegemonia visando a revolução da sociedade capitalista; agora, os movimentos de contestação possuem um devir mais aberto. Eles sabem o que não querem, mas rejeitam um *télos* que pode se transformar em um novo poder opressor.

A grande diferença das tradicionais análises marxistas em relação à Laclau está na ausência, neste último, do denominado processo histórico-dialético.<sup>420</sup> Como enfatiza Zizek, a “*doxa* marxista” separa

418 Marx, 1974, p. 121. Ver, particularmente, em *Eugênia Grandet*, de Balzac. A obra é de 1833; nela, Balzac descreve a mãe de Eugênia, mulher submissa diante do sovrão Sr. Grandet: “Mas depois que ela recebia seus cinco luíses, o marido dizia-lhe frequentemente, como se a bolsa de ambos fossem comum: ‘Tens algum dinheirinho para me emprestar?’ E a pobre mulher, feliz de poder fazer alguma coisa pelo homem que o confessor lhe apresentava como seu amo e senhor, restituía-lhe, no decorrer do inverno, alguns escudos sobre o dinheiro dos alfinetes” (Balzac, 1981, p. 35).

419 Ibid., p. 121.

420 Observar o comentário sobre este “otimismo historicista” em um autor típico da condição pós-moderna como Gilles Lipovetsky. Em *A cultura-mundo*, em conjunto com Jean Serroy, afirma: “A cultura-mundo da hipermodernidade coincide com o fim da guerra fria e, mais amplamente,

dois instantes em Hegel: o sistema conservador e o método dialético que é revolucionário.<sup>421</sup> Isso fica evidente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*; aqui, Marx evidencia que o “sistema” de Hegel “somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, [...]”.<sup>422</sup> Assim, a “natureza” e o “ser humano efetivo” surgem em Hegel como “abstração” (um pensar abstrato-filosófico). De fato, há um instante crítico em Hegel na medida em que o mundo corresponde a um “estranhamento do homem” (exteriorizado). Está em causa, aqui, o materialismo pois em Hegel a “coisidade” ainda está presa à consciência-de-si e não apreendida como efetividade:

Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja só, sou um outro, uma outra efetividade que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma outra efetividade que não ele, isto é, [sou] seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo.<sup>423</sup>

Se há em Hegel, segundo Marx, um “falso positivismo”, qual a saída crítica ante a sociedade capitalista do século XIX? Marx responde que é a “apropriação efetiva de seu ser objetivo mediante a eliminação da determinação estranha do mundo objetivo, [...]”.<sup>424</sup> A eliminação da propriedade privada que restabelece a “vida humana efetiva”. O que está na base da história (humana) é o “trabalho como o ato de produção de si do homem”. É nesse sentido que a reificação encontra-se na forma de relação na qual o homem comporta-se “para consigo como essência estranhada e a sua atividade (*Betätigen*), enquanto uma essência estranha, como a consciência genérica e vida genérica vindo-a-ser”.<sup>425</sup>

No pós-Segunda Guerra Mundial há uma tendência, principalmente motivada pela influência da psicanálise, de levar em consideração

---

com a dissolução das ideologias progressistas que afirmam que a história tem um sentido, que ela avança necessariamente pelo caminho da liberdade e da felicidade. Esse otimismo historicista envelheceu, perdemos a fé em um futuro radioso e sempre melhor” (2016, p. 19).

421 CF. ZIZEK, 2013, p. 500.

422 MARX, 2010, p. 118.

423 Ibid., p. 127, 128.

424 Ibid., p. 132.

425 Idem.

a ordem simbólica. Há uma reformulação da noção de “realidade”; Zizek nos dá uma breve explicação sobre esta nova noção: “Existe uma realidade complexa e infinitamente diferenciada que nós, indivíduos e comunidades incorporados a ela, sempre experimentamos da perspectiva particular e finita do nosso mundo histórico”.<sup>426</sup>

O pensar através da mediação da hegemonia na fase anterior ao simbólico correspondia a uma determinada conjunção das relações entre as classes (ou fracções de classes) no movimento da história. A própria história (aparente) se expressava no jogo das classes sociais, como efeito das relações de hegemonia. Zizek apreendeu com propriedade esta noção de hegemonia desta fase:

Nunca temos um confronto puro das duas classes antagônicas, sempre há terceiros elementos que deslocam a luta, e esses terceiros elementos não são apenas uma “complicação” da luta de classes, eles são a luta de classes. Sem eles, não teríamos a luta propriamente dita, mas uma relação diferencial simples das duas classes opostas: a luta de classes é justamente a luta por hegemonia, pela apropriação desses terceiros elementos.<sup>427</sup>

Foi esta exterioridade (a noção de “realidade”) que adquiriu novos contornos. Cornelius Castoriadis é um dos pensadores que leva em consideração a psicanálise em suas reflexões. Nele, há um anseio pela emancipação, por uma “sociedade autônoma”, somados a uma enorme desconfiança ante o “partido”, o “líder”.<sup>428</sup> A dimensão objetiva adquiriu, com o advento da psicanálise, uma problematização do simbólico. No exemplo de Castoriadis, a sociedade é definida pela noção de “imaginário” e pelo “instituído”. A dificuldade em relação à emancipação e ao surgimento de um ser social autônomo, responsável, está no fato de a instituição se autonomizar. Para Castoriadis isto corresponde à alienação, na medida em que o “momento imaginário na instituição” se desprende do fundamento social:

426 ZIZEK, 2013, p. 512.

427 Ibid., p. 489.

428 Em uma entrevista concedida em Nova York em outubro de 1981, Castoriadis comenta: “Ao mesmo tempo, sempre julguei que uma autêntica organização revolucionária (ou organização de revolucionários) deveria ser também uma espécie de escola exemplar de autogoverno coletivo. Ela deveria ensinar as pessoas a dispensarem líderes e estruturas organizacionais rígidas, sem cair na anomia, ou na microanomia” (Castoriadis, 1987, p. 44).

Esta autonomização da instituição exprime-se e encarna-se na materialidade da vida social, mas supõe sempre também que a sociedade vive suas relações com suas instituições à maneira do imaginário, ou seja, não reconhece no imaginário das instituições seu próprio produto.<sup>429</sup>

Observar, também, em Althusser a influência da psicanálise. Na interpretação de Terry Eagleton: “O que Althusser faz, em outras palavras, é repensar o conceito de ideologia em termos do “imaginário” de Lacan”.<sup>430</sup> Portanto, nos autores influenciados pela psicanálise há uma forte presença do elemento simbólico. Aqui, Jacques Lacan se faz sentir em sua ênfase sobre a importância da linguagem. Como enfatiza Eagleton: “A linguagem, o inconsciente, os pais, a ordem simbólica; na obra de Lacan esses termos não são propriamente sinônimos, mas estão intimamente ligados”.<sup>431</sup>

Outro grande intérprete contemporâneo influenciado pela psicanálise lacaniana é Slavoj Žižek. Em *menos que nada* há uma ampla abordagem (Parte II – Lacan) da concepção teórica de Lacan, sempre interpretada com criatividade. A análise está centrada no “sujeito do desejo”; assim, percebe-se que o grande problema está na ordem da representação. A realidade deixa de ser algo (substância) a ser apreendida, mas torna-se produzida. A questão principal nesta “produção” gira em torno do significante. O real, agora, é algo imanente ao simbólico. Um objeto (de desejo) pode ser um “objeto impossível” (a Mãe, na relação incestuosa) gerando um Real do desejo. Na interpretação de Žižek:

[...] não há nada, nenhum real substancial verdadeiro, por trás do véu da realidade fenomenal. A realidade é um semblante no sentido de que sua estrutura já materializa certa fantasia que ofusca o Real de um antagonismo social.<sup>432</sup>

Žižek ao interpretar Lacan, cita vários termos que remetem ao fora da ordem simbólica: lacuna, fenda, rachadura, não-todo, vazio. Na psicanálise dá-se importância ao que está ausente: “[...] o objeto a, um obje-

429 CASTORIADIS, 1986, p. 159, 160.

430 EAGLETON, 2006, p. 259.

431 Ibid., p. 261.

432 ŽIŽEK, 2013, p. 470, 471.

to que é a falta positivada (do objeto)”.<sup>433</sup> Aqui, já estamos próximos de Ernesto Laclau que sofre grande influência de Lacan, Derrida, entre outros.

Em Laclau, o conceito de hegemonia é pensado em função do potencial de emancipação em muitos movimentos sociais. Laclau pensa a emancipação em um contexto de capitalismo tardio. Não se pensa mais em termos de uma “classe universal”: o próprio termo “capitalismo” não é tão evidente. A sociedade atual é representada como uma sociedade na qual a democracia pode radicalizada. Isso quer dizer que na forma do capitalismo atual há novos contornos, fato que exige do pensar sobre a hegemonia novos instrumentos de análise. Assim, pode-se interrogar: o que é pensar o sistema capitalista nos dias atuais? Há um sujeito universal? Laclau comenta que essas questões nos conduzem até a categoria de universal que é uma “plenitude ausente”, um “significante de plenitude”. Por isso o universal é “a negação de um conteúdo particular” transformado “no simbólico de uma universalidade que o transcende”.<sup>434</sup>

Aqui, se observam os termos “particular” e “universal”. A relação entre esses termos deve ser pensada em um contexto de antagonismo. Deve-se notar que em Laclau não temos mais um processo histórico, embora há um enfoque sobre a importância dos sujeitos históricos como criadores:

[...] como todos os agentes sociais têm de reconhecer sua finitude concreta, ninguém pode aspirar a ser a verdadeira consciência do mundo. Isso abre cainho para uma interação sem-fim entre várias perspectivas e torna ainda mais distante a possibilidade de qualquer sonho totalitário.<sup>435</sup>

Atentar para a expressão de Laclau: o perigo do “sonho totalitário”. Castoriadis, Foucault, Laclau, Zizek, Rancière, entre outros, são pensadores das relações de poder, da “emancipação”, mas que sabem dos erros

433 Ibid., p. 484. Ver, também, esta passagem: “No entanto, devemos ser mais precisos neste ponto: o significante que é forcluído não é simplesmente ausente, um significante faltoso, mas um significante que representa o A barrado, a falta do significante, a inconsistência/incompletude do campo simbólico” (Ibid., p. 497).

434 LACLAU, 2011, p. 41. Observar, também, esta passagem em Laclau: “[...] a universalidade é incomensurável com qualquer particularidade e, não obstante, não pode existir fora do particular” (Ibid., p. 65).

435 Ibid., p. 43.



que cometeu o partido totalitário. Eles têm a consciência de que a emancipação não pode gerar outras formas de opressão; por isso um particularismo que almeja a emancipação deve questionar sua própria identidade. Nas palavras de Laclau: “Não há qualquer solução direta para o paradoxo de se negar radicalmente um sistema de poder enquanto se permanecer em oculta dependência dele”.<sup>436</sup> O problema é construir novas representações na qual se distanciam as sementes do conservadorismo.

Para Laclau, a grande tarefa a ser realizada pelos movimentos de emancipação é a emergência de uma espécie de consciência da dimensão simbólica. Ela implica na consciência de que a representação da sociedade (o significante-Mestre) é um espaço vazio. Ou seja, ter consciência da “realidade” é saber que esta impossibilidade é algo positivo. A sociedade é uma “plenitude ausente”, uma “totalidade ausente”. Já o *socius* surge em seu caráter desigual; por isso Laclau utiliza dois termos, duas lógicas: da diferença e da equivalência.

Uma questão importante: até que ponto uma particularidade compartilha das duas lógicas (diferença e equivalência)? Qual a possibilidade de uma particularidade produzir o significante Mestre? É esta função que Laclau denomina de operação hegemônica: “[...] a apresentação da particularidade de um grupo como a encarnação do significante vazio que faz referência à ordem comunitária como uma ausência, uma realidade não preenchida”.<sup>437</sup> Essa função de preenchimento é o próprio ato de “hegemonizar”. A força de hegemonia (que nesta obra denominamos de poder hegemônico) é a capacidade de representação na qual se simboliza uma totalidade. Mas se nos detivermos neste ponto, corre-se o risco de não abarcarmos toda a problemática da hegemonia. Se o universal é algo impossível, então o ele só pode ser pensável em uma “relação entre o universal e o particular”:

Em minha perspectiva, não existe algo que vá além do jogo das diferenças, nenhum fundamento que, *a priori*, privilegie alguns elementos do todo em detrimento de outros. Qualquer que seja a centralidade que um elemento adquira, ela tem de ser explicada pelo jogo das diferenças enquanto tais.<sup>438</sup>

436 Ibid., p. 59.

437 Ibid., p. 77, 78.

438 LACLAU, 2013, p. 117.

Nesse sentido, hegemonia para Laclau se traduz na operação de universalização de um ente particular; uma universalização simbólica aberta, histórica e contingente. Laclau indica o “engajamento em jogos de significados”; são investimentos que surgem segundo as circunstâncias. Por isso a nomeação ser uma operação indispensável. Quem nomeia possui poder hegemônico, ou melhor, a nomeação resulta em “verdade” para quem detém o poder hegemônico. Laclau indica a “centralidade”: as instituições são os campos na qual se constituem essas centralidades. Em Gramsci e Althusser, as instituições são entendidas como aparelhos de hegemonia; por isso uma TV comercial, por exemplo, não objetiva só o lucro comercial, mas compete-se (com as outras emissoras) por uma centralidade do discurso. Christinne Buci-Glucksmann em sua interpretação de Gramsci comenta que a burguesia, enquanto poder hegemônico, atua “através dos diferentes aparelhos da hegemonia vinculados ao Estado, através de uma sociedade civil complexa, estratificada, que serve como “reserva organizada” para o poder de Estado em períodos de crise”.<sup>439</sup>

Um dos conceitos importantes da teorização de Laclau é de antagonismo. Para o intelectual argentino, o meio social só pode ser definido como um campo pleno de antagonismo; assim, pode-se antever um verdadeiro “abismo antagonico”, pois a teorização não consegue abarcar dessa “brecha”. O conceito de antagonismo aplicado ao meio social permite que se questionem as teorias linguísticas e sociológicas que almejam uma determinada “objetividade”: “Um conceito de antagonismo constitutivo, de uma fronteira radical, requer, ao contrário, um espaço fraturado”.<sup>440</sup>

Neste caso, o pensar sobre a hegemonia nos conduz a uma batalha pela representação. O poder hegemônico (dominação), neste caso, anseia por erigir uma concepção do social como uma “harmoniosa continuidade do social”; já a operação de contra-hegemonia (como nova articulação) requer uma visão do social como impregnado da “falta”. Em Laclau, a hegemonia representa uma forma de prática constitutiva; menos como operação crítica, sua “hegemonia” representa uma forma de “direção” vi-

---

439 BUCI-GLUCKSMANN, 1990, p. 320.

440 LACLAU, 2013, p. 139.

sando uma “reconstrução positiva” (do social) por grupos subordinados.<sup>441</sup> A hegemonia implica em uma prática de articulação que fixa/desloca um sistema de diferenças. A operação de articulação é uma prática discursiva; observar que Laclau toma o cuidado de não romper com o materialismo. E, ao mesmo tempo compreende este último à luz da linguística atual: há um mundo fora do espaço discursivo, mas ele só se dá através do discurso. Em sua teorização, fica clara a “impossibilidade de uma fixação de significados em última instância”.<sup>442</sup> Todo objeto apresenta um “caráter necessariamente discursivo”, embora a ordem do discurso não conseguir “saturar” (significativamente) o objeto.

Se o social está impregnado pela abertura, então há um constante trabalho de fixação de sentido. A ordem do discurso é o campo em que se realiza a prática de articulação:

[...] todo discurso é subvertido por um campo de discursividade que lhe excede, a transição de “elementos” a “momentos” nunca pode ser completa. O *status* dos “elementos” é o de significantes flutuantes, impossíveis de ser totalmente articulados a uma cadeia discursiva. E este caráter flutuante finalmente penetra toda identidade discursiva (isto é, social).<sup>443</sup>

Assim, o social é um produto da articulação, um espaço não-saturado na qual a “positividade é metafórica e passível de subversão”.<sup>444</sup> Mas em sistemas na qual as “identidades relacionais” estão cristalizadas, não há espaço para o surgimento de uma prática de articulação. Na teorização de Laclau, os “sistemas fechados” são aqueles que os “elementos” se cristalizam em “momentos”; a prática de articulação só se dá em um “caráter aberto e incompleto do social”.

Na articulação deve surgir algo “externo” ao sistema. Laclau denomina de “sujeito hegemônico” essa entidade que é “parcialmente exterior àquilo que ele articula”:

441 Cf. LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 280.

442 Ibid., p. 186.

443 Ibid., p. 188.

444 Ibid., p. 203.

Ela deve ser, portanto, a exterioridade existente entre posições de sujeito localizadas no interior de certas formações discursivas, e “elementos” que não têm articulação discursiva precisa. É esta ambiguidade que torna possível a articulação como uma prática instituinte de pontos nodais, que fixam parcialmente o sentido do social num sistema organizado de diferenças.<sup>445</sup>

Laclau adverte que nem toda articulação pode ser entendida como uma prática hegemônica. Para ser uma articulação hegemônica o meio dever ser de “confronto com práticas articulatórias antagonísticas”. São espaços de confronto na qual reside “os fenômenos da equivalência e dos efeitos de fronteira”. Por outro lado, Laclau adverte que “nem todo antagonismo supõe práticas hegemônicas”; para tanto, o pensador argentino cita o exemplo do milenarismo que contém o elemento de antagonismo, porém não possui “articulação de elementos flutuantes”. Em seguida, Laclau nos oferece uma definição mais precisa de hegemonia:

Assim, as duas condições de uma articulação hegemônica são: a presença de forças antagonísticas e a instabilidade das fronteiras que as separam. Somente a presença de uma vasta área de elementos flutuantes e a possibilidade de sua articulação a campos opostos – que implica uma constante redefinição destes últimos – constituem o terreno que nos permite definir uma prática como hegemônica. Sem equivalência e sem fronteiras é impossível falar estritamente de hegemonia.<sup>446</sup>

Passagem importante, pois estão destacados os elementos necessários para a prática hegemônica. A questão está em torno da “instituição de pontos nodais”; aqui, Laclau recupera Gramsci e procura aprofundar os conceitos de bloco histórico e crise orgânica. Em Laclau é a formação discursiva que promove a “regularidade em dispersão”; são arranjos historicamente constituídos, formações hegemônicas que promovem determinada unidade. Mas o social está impregnado de fraturas, sendo “a fronteira” algo interno ao social. Então, a grande questão é fazer emergir a fronteira. Laclau comenta sobre a “ambiguidade radical no interior do

445 Ibid., p. 214.

446 Ibid., p. 215.

social” e recupera a noção de guerra de posição de Gramsci: “A guerra de posição supõe a divisão do espaço social em dois campos e apresenta a articulação hegemônica como uma lógica de mobilidade da fronteira que os separa”.<sup>447</sup> Mas no capitalismo atual, as ideias de Gramsci necessitam ser ajustadas: agora há uma “complexidade e dificuldade de articulação”. Ao contrário de Gramsci, Laclau enfatiza que não há mais um “centro hegemônico”, muito menos a prioridade das “classes fundamentais”.<sup>448</sup>

Laclau utiliza o termo “luta democrática” na medida em que há uma pluralidade de sujeitos de hegemonia. A categoria “transcendência” não se associa mais à revolução ou mesmo a uma classe fundamental. Pensar a democracia de forma radical é levar em consideração o perigo da formação do totalitarismo: um projeto no qual “a sociedade possa ser perfeitamente controlada e conhecida”.<sup>449</sup> O totalitarismo elimina o antagonismo; neste sistema “o Estado é alçado ao *status* de único possuidor da verdade da ordem social, quer em nome do proletariado ou da nação, e visa a controlar todas as redes de sociabilidade”.<sup>450</sup>

Atentar para o fato que em Laclau, Rancière, entre outros, a própria noção de democracia se torna um aprofundamento da política. Em *O desentendimento*, Jacques Rancière enfatiza esses dois momentos da instauração do espaço político. Primeiro, “existe política quando a lógica supostamente natural da dominação é atravessada pelo efeito dessa igualdade”.<sup>451</sup> No aprofundamento, “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parte dos sem-par-te”.<sup>452</sup> Na aristocracia grega antiga, a política (primeira definição) implica nesta relação comum (artificial) de igualdade; na democracia ateniense, a política se aprofunda (segunda definição) na medida em que institui as “partes” (*demos*) em um sistema representativo mais geral (da comunidade). Por isso, Laclau comenta sobre o erro de no momento de transcen-

447 Ibid., p. 216.

448 Em *Hegemonia e estratégia socialista*, Laclau e Mouffe enfatizam que “o discurso clássico do socialismo [...] era um discurso universal, que transformava certas categorias sociais em depositárias de privilégios políticos e epistemológicos; [...]” (Ibid., p. 283).

449 Ibid., p. 277.

450 Idem.

451 Rancière, 2018, p. 31.

452 Ibid., p. 26.

dência dos valores capitalistas (“individualismo possessivo”) se esquecer do pluralismo.<sup>453</sup>

Diante das transformações do capitalismo contemporâneo, Laclau procurou uma nova interpretação do conceito de hegemonia. Ele cita a “operação de deslocamento” e afirma que o “momento de deslocamento” constitui uma prática hegemônica. No deslocamento, ocorre uma instabilidade na “linha clara de demarcação entre o interno e o externo”. Eis, então, uma nova definição de poder segundo a prática hegemônica:

“O ponto importante é que toda forma de poder é construída de uma maneira pragmática e internamente ao social, através das lógicas opostas da equivalência e da diferença; o poder nunca é fundacional.”<sup>454</sup>

Os sujeitos hegemônicos podem ser compreendidos como entidades que localizam os “pontos nodais” e fazem emergir formas de poder (em “concentrações parciais”) “existentes em toda formação social concreta”. A subversão da ordem da hegemonia implica em localizar as “lógicas sociais contingentes” que só possuem sentido “em contextos conjunturais e relacionais precisos, onde serão sempre limitados por outras lógicas – frequentemente contraditórias; [...]”.<sup>455</sup> Então, a questão é não ser apreendido pela lógica das diferenças, pois tal padrão impossibilita um pensar sobre a “fronteira”. Laclau indica a “redefinição” (dos espaços políticos e sociais) e o “deslocamento” (dos limites que constroem a divisão social) como operações que podem desfazer a construção da totalidade.

A grande questão em autores como Laclau, Rancière, Deleuze, Castoriadis, Foucault, Žizek, entre outros, é pensar o instante social e as possibilidades de abertura para novas formas de emancipação. No exemplo de Deleuze, a própria categoria de “sujeito” está sob suspeita; na interpretação (de Deleuze) em David Lapoujade, “a forma-sujeito não é separável de uma sujeição pelos aparelhos de Estado”.<sup>456</sup> Lapoujade enfatiza que o capitalismo em sua forma discursiva controla o que é enunciável; o “visível-legível” são agenciados por “formas predefinidas”. A questão se transforma

453 “[...] a demanda por igualdade não é suficiente, mas precisa ser contrabalançada pela demanda por liberdade, que nos leva a falar de uma democracia radical e plural” (Ibid., p. 273)

454 LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 223.

455 Idem.

456 LAPOUJADE, 2017, p. 264.

em uma espécie de conversão das minorias – que na ordem estabelecida – encontram-se sem “potência social”. Se Laclau pensa nos “limites”, Deleuze se refere ao “fora”: “Não vivemos num mundo onde toda ação política é impossível, vivemos num mundo onde o impossível é a condição de toda ação, de toda nova criação de possíveis”.<sup>457</sup> Assim como em Rancière o político implica no dissenso de um novo regime sensorial, em Deleuze é necessário (na interpretação de Lapoujade) “novos modos de percepção, de novos modos de enunciação, nascidos do intolerável de uma dada situação”.<sup>458</sup> Busca pelo “indizível”, anseio pelo “invisível”; a política nos autores da “tormenta” (na expressão de Elisabeth Roudinesco) é uma prática das fendas, uma prática que produz novas “realidades” do social:

Trata-se do próprio sentido da vontade política: querer os novos possíveis envolvidos no acontecimento, entrevê-los antes que se dissipem e sejam conformados pelas arborescências de uma axiomática que nunca tarda a se reorganizar. Aos possíveis arborescentes, as máquinas de guerra nômades opõem “possíveis rizomáticos”.<sup>459</sup>

De Marx até Laclau o conceito de hegemonia percorre um longo percurso. São instantes de um pensar no qual os conflitos, submissões, consentimentos e rebeldias surgem para se caracterizar a objetividade do social. Com a influência da psicanálise e os descaminhos da ex-URSS,<sup>460</sup> a história deixou de ser concebida como um processo em um enfoque otimista.<sup>461</sup> Foi com Condorcet que a história adquire um enfoque otimista, positivo. Como afirma Henri Lefebvre, “a partir de Hegel, a pa-

457 Apud Lapoujade, 2017, p. 271.

458 Ibid., p. 277. Ver que a concepção de “política”, em Laclau, surge desta forma: “O que queremos destacar é que a política como prática de criação, reprodução e transformação de relações sociais não pode ser localizada num nível determinado do social, já que o problema do político é o problema da instituição do social, isto é, da definição e articulação das relações sociais num campo atravessado por antagonismos” (2015, p. 236).

459 Ibid., p. 278.

460 Ver, especialmente, a crítica que Cornelius Castoriadis empreende ao “marxismo realizado” no Capítulo 1 (“O marxismo: balanço provisório”) de *A instituição imaginária da sociedade*. Já a crítica de Ernesto Laclau ao marxismo oficial (que ele denomina de “dogmatismo tradicional da esquerda”) está, especialmente, em *Hegemonia e estratégia socialista*.

461 O primeiro demolidor dessa concepção da história foi Nietzsche. O filósofo alemão denominava o “sentido histórico” como uma “doença singular”: daí o “terrível estrago do hegelianismo” (2011, p. 230). A própria noção de processo histórico é rejeitada por Nietzsche: “[Hegel promove a] tentativa de introduzir uma espécie de razão na evolução; eu estou no extremo oposto, vejo

lavra “superar” irrompeu no vocabulário filosófico, literário, até mesmo jornalístico”.<sup>462</sup> Esse sentido de “evolução” conduz a um tipo de análise na qual “torna-se um absurdo quando cada época nova, ou cada doutrina, ou cada obra, não “supera” as precedentes”.<sup>463</sup> Mas no pós-Segunda Guerra Mundial algo se transformou na concepção de história. Se na anterior concepção de hegemonia havia uma associação com o processo histórico-dialético, na nova fase há um acento na verticalidade, associada às práticas simbólicas. Francis Fukuyama enfatiza na Introdução de *O fim da história e o último homem*:

Contudo, o que eu sugeria não era o fim da ocorrência dos eventos, nem dos fatos grandes e importantes, mas da História, ou seja, da história como um processo único, coerente e evolutivo, considerando a experiência de todos os povos em todos os tempos. Essa compreensão da história está mais intimamente associada ao pensamento do grande filósofo alemão G. W. F. Hegel.<sup>464</sup>

Então, desde o final da Segunda Grande-Guerra, algo havia se transformado nas interpretações sobre a “História”. Essa transformação interpretativa é evidente nas páginas finais de *Hegemonia e estratégia socialista*. Aqui, Laclau e Mouffe deixam evidente que não há mais uma “posição privilegiada algum” que decorra uma transformação de um Todo. Neste novo paradigma há um pluralismo das práticas hegemônicas: “Não há, portanto, sujeito algum – nem, para ir mais longe, “necessidade” alguma – que seja absolutamente radical e irrecuperável pela ordem dominante, e que constitua um ponto de partida absolutamente seguro para uma transformação total”.<sup>465</sup>

O diferente na medida em realiza uma prática hegemônica cria uma potência. Por isso, Ernesto Laclau conduz a reflexão sobre a hegemonia para o interior da própria ordem capitalista, desejando explorar

---

inclusive na própria lógica uma espécie de desrazão e de acaso” (Ibid., p. 243). Há, também, uma boa análise dessa noção de processo (na história) em *Nem com Marx, nem contra Marx* de Norberto Bobbio, no capítulo 6 “A dialética de Marx” (2006, p. 121-147).

462 LEFEBVRE, 1995, p. 229.

463 Idem.

464 FUKUYAMA, 1992, p. 12.

465 LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 255.



o potencial de emancipação dos próprios enunciados gerados na ordem capitalista (neste caso, os princípios do liberalismo). Em *Hegemonia e estratégia socialista*, Laclau e Mouffe indicam o “socialismo” e o fim das “relações capitalistas de produção” como objetivos da prática hegemônica.<sup>466</sup> As novas lutas políticas e os novos movimentos sociais devem objetivar uma “democracia radical”, sem se descuidar em não esmagar o pluralismo. São lições positivas, para não se incorrer nos erros das antigas revoluções socialistas; agora a subjetivação política de agentes de amplos setores sociais (a denominada politização social) não deve ser reprimida. Nas palavras de Laclau e Mouffe, a “pluralidade de espaços” dá lugar para o nascimento do pluralismo; neste instante, “o projeto de uma democracia plural pode se vincular à lógica do liberalismo”.<sup>467</sup>

---

466 Ibid., p. 266.

467 Ibid., p. 273.



# REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

AGULHON, Maurice. *1848 – O aprendizado da república*. Tradução de Maria I. Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ALVES NETO, Rodrigo R. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra; São Paulo: EDUSP, 1981.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2. ed. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria hebermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 2. ed. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BALZAC, Honoré de. *Eugênia Grandet*. Tradução de Moacyr W. de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*. 2. ed. Tradução de Giuseppe Barbaglio e José M. de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. 4. ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Tradução de Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 15. ed. Tradução de Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

BOGAZ, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, João H. *Patrística: caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2017.

BONAPARTE, Napoleão. *Memórias de Napoleão I*. Mexico: Eusebio Sanchez Editor, 1894.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL; Rio de

Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 10ª Ed. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 2010.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. 2. ed. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

CACCIARI, Massimo. *O poder que freia*. Tradução de Pedro M. Fonseca. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

CANFORA, Luciano. *Júlio César: o ditador democrático*. Tradução de Antonio da S. Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Conex, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II- Os domínios do homem*. Tradução de José Oscar de A. Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto VI- Figuras do pensável*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3ª Ed. Tradução de Maria de L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: artes de fazer*. 22. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CÍCERO, Marco T. *Da república*. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: Atena Editora, 1960.

COQUARD, Olivier. *Marat*. Tradução de C. H. Silva. São Paulo: Scritta, 1996.

COULANGES, Fustel de (Numa Denis). *A cidade antiga*. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

COURRIER, Curyl. *La plébe de Rome et sa culture*. Rome: École Française de Rome, 2014.

CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia política contemporânea*. 2. ed. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* 3ª Ed. Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia antiga*. 2. ed. Tra-

dução de Mariana P. S. da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Tradução de Dulce O. A. dos Santos. Bauru: EDUSC, 2003a.

DOSSE, François. *A história*. Tradução de Maria E. O. Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003b.

DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Tradução de p. Danesi. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1989.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2. ed. Tradução de Maria H. C. Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Tradução de G. C. Franco. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

DUBY, Georges. *Senhores e camponeses*. Tradução de Antonio de p. Danesi. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1990.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1972.

ESPÍNDOLA, Arlei de (Org.). *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

FERRAZ, Manuel de F. *Do tribunate da plebe*. São Paulo: EDUSP, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3ª Ed. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *O governo de Si e dos Outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FURET, François. *Marx e a Revolução Francesa*. Tradução de Paulo B. Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Tradução de José P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GIORDANI, Mário C. *Antiguidade clássica II: história de Roma*. 7ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Em nome de Roma: os conquistadores que formaram o Império Romano*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

GORBATCHOV, Mikhail. *Aprofundar a perestroika*. Tradução Agência de Imprensa Novosti (APN). Lisboa: Edições Avante!, 1988.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 3ª Ed. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978b.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3ª Ed. Tradução de Luiz M. Gaz-zaneo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978a.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Tradução de Rita C. Mendes. Lisboa: Edições Texto & Gra-fia, 2008.

GRIMAL, Pierre. *Os erros da liberdade*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1990.

GUILLEMIN, Henri. *Robespierre, político e místico*. Tradução de Eliane T. Lisboa. Porto Alegre: L&PM, 1989.

GUTHRIE, William. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Têoria do agir comunicativo I: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo A. Soethe. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Editora Apicuri, 2016.

HAMPSON, Norman. *Historia social de la Revolución Francesa*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

HAMPSON, Norman. *Saint-Just*. Tradução de Lawrence F. Pereira. Rio de Janeiro: Imago Edi-tora, 1992.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José O. Guimarães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. 2. ed. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006.

HARVEY, David. *Paris: capital da modernidade*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Boitem-po Editorial, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2. ed. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Foren-se Universitária, 2014.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções (1789-1848)*. 36ª Ed. Tradução de Maria T. Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.

HOBBSAWN, Eric. *Revolucionários*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HOWARD, Fast. *Espártaco*. Tradução de Tati de Moraes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 5ª Ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011.

JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Tradução de Roberto F. Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Tradução de Valter L. Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1992.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução de Maria E. Cevalco. São Paulo: Editora Ática, 2007.

JAMESON, Fredric. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Tradução de Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Caroline Huang. Barueri: Manole, 2006.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.

LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. Tradução de Carlos E. M. de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Traduzido por Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. E Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. 2. ed. Tradução de Laymert G. dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Tradução de José A. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LEFEBVRE, Georges. *A Revolução Francesa*. 2. ed. Tradução de Ely B. de Melo Pati. São Paulo: IBRASA, 1989.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal/lógica dialética*. 6ª Ed. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução de Isabel M. Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LÊNIN, Vladimir I. *Duas táticas da social-democracia na revolução democrática*. 2. ed. Lisboa: Editorial Avante, 1978b.

LÊNIN, Vladimir I. *O Estado e a revolução*. Tradução de Regina M. de Mello e Fausto Cupertino. Rio de Janeiro: Diálogo, 1974.

LÊNIN, Vladimir I. *Que fazer?* São Paulo: HUCITEC, 1978a.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução de Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

MANFRED, Albert Z. *A grande Revolução Francesa*. Tradução de Maria Ap. de C. Pereira e An-

tônia da C. Sampaio. São Paulo: Editora Fulgor, 1966.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia y utopia: introducción a La sociologia del conhecimento*. Madrid: Aguilar S. A. Ediciones, 1958.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução de Sergio F. G. Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

MARCUSE, Herbert. *El marxismo soviético*. Traductor Juan M. de La Veja. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Tradução de Guilherme A. G. de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria H. B. Alves. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011a.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte/Cartas a Kugelman*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MEGALE, Heitor (Org.). *A demanda do Santo Graal: manuscrito do século XIII*. São Paulo: EDUSP; T. A. Queiroz Editor, 1988.

MEGALE, Heitor. *O jogo dos anteparos: A demanda do Santo Graal – a estrutura ideológica e a construção da narrativa*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992.

MICHELET, Jules. *Le peuple*. Paris: Flammarion, 1974.

MORALES, Fábio A. *A democracia pelo avesso: os metecos e a potítica dos discursos de Lísias*. São Paulo: EDUSP, 2014.

MORIN, Edgar. *O método 3: O conhecimento do conhecimento*. Tradução de Jurandir M. da Silva. 5ª Ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João B. da Costa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre a história*. 2. ed. Tradução de Noéli C. de Melo Sobrinho. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2011.

NOVAK, Maria da G.; NERI, Maria L.; PETERLINI, Ariovaldo A. (Orgs.). *Historiadores latinos: antologia bilíngue*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação*. Tradução de Maria H. N. Garcez e Sandra N. Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIOTTE, J-M. *O pensamento político de Gramsci*. Porto: Edições Afrontamento, 1975.

PLATÃO. *A república*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.



PRIETO, Christine. *Cristianismo e paganismo: a pregação do evangelho no mundo greco-romano*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2007.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2. ed. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela L. Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

REYNIER, Chantal. *Para ler o apóstolo Paulo*. Tradução de Tiago J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2012.

RIBBE, Claude. *Os crimes de Napoleão*. Tradução de S. Duarte. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e terror*. Tradução de José M. Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

ROSTOVITZEFF, Mikhail I. *História da Grécia*. 3ª Ed. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. 2. ed. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ROUGERIE, Jacques. Historiadores franceses debatem a Comuna de Paris. *Crítica Marxista*. 2001, n. 13. CEMARX – Centro de Estudos Marxistas. IFCH – Instituto de filosofia e Ciências Humanas. Campinas, UNICAMP, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto L. Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da história I: razão histórica*. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010a.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da história II: reconstrução do passado*. Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010b.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da história III: história viva*. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010c.

SABORIT, Ignasi T. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Tradução de Sieni M. Campos. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de su pensamiento*. Traducción Del alemán por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é a subjetividade?* Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SCHMIDT, Joël. *Júlio César*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. 2. ed. Tradução de Rolando R. da Silva. Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. 2. ed. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015.

STIELTJES, Claudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal Editora, 2001.

STRAUSS, Barry. *Mestres do comando: Alexandre, Aníbal, César e os gênios da liderança*. Tradução de Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2014.

STRAUSS, Leo. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Tradução de Élcio V. filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

STREFLING, Sérgio R. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SUETÔNIO; PLUTARCO: *Vidas de César: O divino Júlio/César*. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2. ed. Tradução de Neil R. da Silva. São Paulo: Ed. Itatiaia; EDUSP, 1977.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOURAINE, Alain. *O que é a democracia?* 2. ed. Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

TROTSKY, Leon. *A revolução desfigurada*. Tradução de Olinto Beckerman. São Paulo: Global Editora, 1981.

TROTSKY, Leon. *Revolução e contra-revolução*. Tradução de Mário Pedrosa. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1968.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VANDENBERG, Philipp. *Nero: imperador e deus, artista e bufão*. Tradução de Flávio P. Meurer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

VÁZQUES, Adolfo S. *Filosofia da práxis*. 2. ed. Tradução de Luis Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1877.

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 23ª Ed. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2. ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2. ed. Tradução de Anna L. A. de Almeida Prado [et. al]. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história/Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltazar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014b.

VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora da UNESP, 2014a.

VEYNE, Paul. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. Tradução de Lineimar P. Martins. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia antiga*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

VILLAT, Louis. *La révolution et l'empire (1789-1815)*. Paris: PUF, 1947.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. 2. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Tradução de Maria J. Cottvasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

WAGNER, Eugênia S. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. 2. ed. Tradução de Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 2014.

WOLOCH, Isser. *Napoleão e seus colaboradores*. Tradução de Carlos Araújo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ZIZEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015a.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015b.



# ÍNDICE REMISSIVO

## A

arché 7, 23, 26, 35, 62, 82, 86, 87, 101, 109  
aristocracia 7, 15, 20, 22, 23, 24, 26, 29, 50, 51, 52, 56, 64, 73, 84, 85, 101, 126, 130, 141  
Atenas 7, 19, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 38, 39, 40, 47, 64, 77, 94, 148, 152

## B

burguesia 7, 14, 15, 23, 78, 83, 89, 90, 91, 92, 101, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 138

## C

cesarismo 7, 17, 18, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71  
cristianismo 73, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 99, 149, 154

## D

demos 25, 27, 28, 36, 38, 141

## E

ERNESTO LACLAU 125  
Estado 7, 16, 27, 30, 37, 39, 50, 51, 57, 59, 63, 64, 68, 70, 76, 82, 84, 89, 90, 97, 100, 103, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 131, 138, 141, 142, 148, 150, 151

## H

hegemonia 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 29, 40, 42, 47, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 73, 75, 77, 82, 84, 87, 89, 90, 101, 102, 122, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144

## I

Igreja Católica 7, 73, 75, 79, 82, 84, 101  
isonomia 7, 25, 27, 29, 39

## J

Jean-Jacques Rousseau 7, 75, 91, 92, 94, 101, 102, 103, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 131, 149, 151, 153, 154  
Jean-Pierre Vernant 57, 59, 60, 61, 73, 78, 84, 85  
Júlio César 7, 17, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 84, 148, 153

**K**

Karl Marx 7, 12, 108, 112, 117, 125

**L**

Leon Trotsky 15, 63

**M**

Michel Foucault 11, 87, 89

**N**

Napoleão Bonaparte 56, 58, 63, 120, 132

nobreza 23, 50, 52, 68, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 98, 101, 111, 122

**P**

Paul Veyne 57, 59, 60, 61, 73, 78, 84, 85

plebeus 7, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 53, 56, 60, 63, 66, 91, 122

poder hegemônico 7, 13, 14, 15, 16, 23, 52, 62, 73, 79, 129, 130, 131, 132, 137, 138

pólis 20, 21, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 84, 88, 114

principado 17, 56, 57, 59, 60, 65, 68, 84, 85

**R**

Revolução 7, 13, 15, 63, 75, 83, 91, 92, 94, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 131, 149, 151, 153, 154

Revolução Francesa 7, 75, 91, 92, 94, 101, 102, 103, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 131, 149, 151, 153, 154

**S**

SANS-CULOTTES 91

Slavoj Žižek 89, 109, 135

**T**

thymos 80

# **SOBRE OS AUTORES**

## **Dagmar Manieri**

Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto do Curso de História (campus de Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHIST) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar “Estudos de Cultura e Território” da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

Foi editor da Revista Escritas do Curso de História (UFT) de Araguaína de 2010 a 2015. Membro do Conselho Editorial da Revista de Teoria da História da UFG, da Editora CRV e da Revista de História da UEG. Possui 37 publicações entre livros e artigos acadêmicos. Sua última publicação: “Tucídides: política e história na Atenas antiga (2018, Editora Fi). Atua nas áreas: Teoria da História, História antiga e Filosofia Política. Atualmente desenvolve pesquisas nos temas: A metodologia hermenêutica de H-G Gadamer/A gênese do sentido histórico em Voltaire.

## **Ana Paula de Jesus**

Natural do Estado de Tocantins. Graduada em História pelo Curso de História (campus de Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Atualmente desenvolve pesquisa sobre o tema: A democracia em J-J Rousseau.

Formato: 16x23  
Tipologia: Adobe Caslon Pro  
Papel: Pólen 80g /m2 (miolo)  
Cartão Supremo 250g / m2

2019  
Curitiba/Paraná

Não encontrando nossos títulos na rede  
de livrarias conveniadas e informadas em nosso site  
contactar a Editora Brazil Publishing:  
Tel: (41) 3022-6005  
[www.aeditora.com.br](http://www.aeditora.com.br)  
[aeditora@aeditora.com.br](mailto:aeditora@aeditora.com.br)